THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

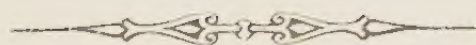
ONDER REDACTIE VAN

W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. BRUINING, I. J. DE BUSSY,
S. CRAMER, L. KNAPPERT, J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

ZESENDERTIGSTE JAARGANG.



Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1902.

BOEKDRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL — LEIDEN.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

GODGELEERDHEID NAAR DE JONGSTE METHODE.

De weerloosheid. Een hoofdstuk van levensleer, door G. F. HASPELS. Amsterdam. 1901.

De indruk, dien de lezing van dit boek op mij heeft gemaakt, is, ik moet het maar dadelijk uitspreken, deze dat wij hier een weinig bevredigenden, om niet te zeggen mislukten arbeid vóór ons hebben. Ik haast mij echter daaraan toe te voegen, dat mij dit zoowel voor den schrijver als voor zijn onderwerp leed doet, en dat men den heer H., aangenomen dat hem was opgelegd over dat onderwerp te schrijven, daarvan nauwlijks een verwijt mag maken. De wijze van behandeling, door hem gevolgd, kan zeker in vele gevallen uitnemend dienst doen, maar leent zich nu eenmaal niet voor hetgeen hij heeft ter hand genomen.

I.

H. heeft als novellist en als lyrisch dichter een goeden naam. Hij is lid der redactie van *Onze Eeuw* en staat dus bij achtbare mannen goed aangeschreven. Op godgeleerd, wijsgeerig of geschiedkundig gebied bewoog hij zich, voor zoover mij bekend is, tot dusver niet, behalve in een geschrift over *Onze literatuur en onze evangelieprediking*, 1898; een geschrift, dat hier en daar meer heeft van eene dithyrambe dan van eene uiteenzetting, en dat wel vernuftige en fraai geschreven bladzijden bevat maar ook beweringen, voor een protestantsch theoloog al zeer zonderling, zooals: „de Evangelieprediking is de poneering van het drama van den lijdenden God" (bl. 1) en: „met de innige vereering van het woord bij Kloos, Couperus

e. a. loopt merkwaardig parallel de Mystiek onzer Evangelieprediking; ook hier de innige vereering van den Logos, het vleeschgeworden Woord. Eén opgang van alle vromen tot den Verlosser enz." (bl. 29).

Ook dit boek getuigt van des schrijvers onloochenbaar talent. Het is verward en bijzonder onduidelijk, jawel: maar het is van de eerste bladzijde tot de laatste met groote gemakkelijkheid en, wat meer zegt, met groote levendigheid geschreven. De auteur beschikt blijkbaar over eene vaardige pen, over ruime woordenkeus, forschen schrijftrant. Ik zou alleen den laatste soms wat stemmiger wenschen, en had burschikoze uitdrukkingen als „de enorme macht der zonde" en „nonsens" liever vermeden gezien. H. leeft onafgebroken met warm gevoel in de dingen waarover hij het heeft; zijne verbeelding steunt hem daarbij; hij wil die dingen zien en te zien geven. De titels van boeken, bij dozijnen opgesomd, zijn niet noodig om te bewijzen dat hij velerlei heeft geraadpleegd. Dat blijkt wel uit de tallooze bijzonderheden die hij, soms wezenlijk aardig als op bl. 115 vgg., meêdeelt, over alles en nog wat: over de echtheid van eene plaats van Plato en over de russische kerk, waarbij een klooster Troïza wordt te pas gebracht; over den Messias der 10 stammen uit de Targums en de Vives; over Buddhisme en de oude Doopsgezinden; over middeleeuwsche synoden, en uit fransche schrijvers van den jongsten tijd; over de grondslagen van den staat en over een tekst uit Jeremia; een tekst „waarop de weerloosheid, wil zij zeer sterk staan, zich moet beroepen" bl. 180. Zij heeft dit echter naar H.'s weten nooit gedaan, maar kan nu voortaan met zijne ontdekking winst doen. Trouwens, over alles heeft H. een oordeel, kort, beslist, meest nog al uit de hoogte en dikwijls ongemotiveerd. Een en ander wat door menschen, die toch niet den naam hebben van dwazen te zijn, is gemeend heet zonder meer „eene oppervlakkige dwaling" of „belachelijk"; terwijl daarentegen even ongemotiveerd Baldensperger's *Selbstbewusztsein Jesu* als „een voortreffelijke gids" wordt aangediend, „goed gevolgd door Ehrhardt's *Grundcharacter u. s. w.*" en gezegd wordt, dat de Savornin Lohman's *Gezag en vrijheid* „het probleem (dat van den grond van den staat) juist stelt en telkens juist oplost ook."

Ik betwist de juistheid van zulke oordeelen niet, maar kan toch de opmerking niet terughouden, dat dergelijke stoute uitdeelingen van lof en blaam vreemd staan in het werk van wie nog niet als ervaren leidsman op eenig gebied bekend en erkend is. Zij zijn trouwens niet meer dan uitingen van bewondering hier, van weerzin daar, opgewekt wie weet waardoor? al zullen zij licht bij den argeloozen lezer vertrouwen wekken op den man, die zoo gereed en dus zeker ook bevoegd is tot zijn oordeel. Maar daar is meer, dat niet alleen zulk een lezer groot genoegen zal verschaffen bij de lektuur van dit boek; meer ook dan b. v. dit, dat de schrijver zich buiten alle kerkelijke en godgeleerde twistpunten houdt en tracht over denkbeelden en richtingen van allerlei kleur iets goeds te zeggen, behalve van zulke die tegenover zijne lievelingsdenkbeelden staan; meer ook dan alleen het onderhoudende, dat de verscheidenheid van H.'s onderwerpen meebrengt. Telkens ontmoet men hier mededeelingen, opmerkingen, gezegden, aanhalingen, die de aandacht in beslag nemen, aan het nadenken brengen; die, zonder nu juist nieuw te wezen, misschien ook al door het beknopte van H.'s redeneerwijze iets frisch hebben gekregen, en in elk geval der kennisneming waard zijn. Vooral onder hen, die van geene lange redeneeringen houden en weinig zich bekommeren om het verband, zal menigeen met groot genoegen dit boek lezen. Er is iets opwekkelijks in. 't Gelijkt op een zeer verdienstelijk genre van preeken. Niet alle preeken hebben de strekking van de hoorders over iets in te lichten, iets te doen inzien of te leeren, van iets te overtuigen. Er zijn er ook, die niet hiernaar beoordeeld willen worden, of dít wel juist en dát ook al of niet eenzijdig is. De spreker geeft zijn hart lucht, over of naar aanleiding van dingen die hij misschien maar half of gebrekkig kent. Maar het is zijn hart, zijn opgewekt gevoel, het zijn zijne indrukken, die hij uitspreekt; en als hij dan beschikt over de eigenschappen van een auteur als H., verbeelding, beslistheid, onvervaardheid, levendigen spreektrant, ook over niet weinig lectuur, wat vernuft en goeden smaak, dan zal hij telkens allerlei volzinnen uitspreken, die zijn gehoor dwingen te luisteren. Hij zal instemming of tegenspraak, bevreemding of meegevoel, soms wellicht ergernis, maar in elk geval hij zal *iets* wekken: hij zal „pakken". Hij zal in

de gedachtenverbindingen, waarin die hoorders zich bewegen, dikwijls storend ingrijpen; doen opzien en vragen: „wat? is het zóó?" of: „heb ik dát altoos zoo verkeerd ingezien?" En dat is inderdaad veel waard. Wie zoo ons eens losmaakt uit onzen gewonen kring van gevoelens doet een verdienstelijk werk.

Mits.... mits die hoorders niet in den waan komen dat zij nu met iets anders dan met het hart, het vernuft enz. van den spreker hebben kennis gemaakt. Mits hun niet wordt gezegd, dat zij nu van een deskundige betrouwbare kennis hebben ontvangen aangaande hetgeen bv. een psalmist of zelfs Jezus heeft bedoeld en gedacht.

Dit alles geldt ook van H.'s boek. De schrijver doet zich daarin, vrees ik, veel te ongunstig voor, nu hij zijne krachten gewaagd heeft aan een onderwerp, dat zich nu eenmaal niet ook maar eenigszins behoorlijk laat behandelen zonderdat men het talent meêbrengt van begrippen en denkbeelden te kunnen onderscheiden, zonder den wijsgeerigen zin die een gebied uit één oogpunt weet te bezien, dat in eenheid van voorstelling weet samen te vatten, dus weet te abstraheeren, zonder godgeleerd waarnemingsvermogen, zonder historischen zin, geduldigen historischen arbeid. Of H. deze gaven bezit, is mij onbekend. Misschien wel: misschien is hem alleen in dit bizonder geval het onderwerp te machtig geworden.

En ziedaar wat mij voor den schrijver leed doet. Levert hij op ander gebied verdienstelijken arbeid: waarom zich dan op dit terrein begeven? Waarom niet gepreekt, maar ook over zoo velerlei getheologizeerd?

Maar ook voor het onderwerp, eigenlijk de onderwerpen van zijn werk. Deze zijn het juist tegenwoordig waard dat zij grondig worden onderzocht. Er zijn menschen geweest en er zijn er nog, die meenen dat zij, wanneer hun in hun burgerlijk en maatschappelijk leven onrechtmatig geweld wordt aangedaan, zich daartegen niet met geweld mogen verweeren; christelijke gemeenten, bij wie dit als regel gold. Wanneer en hoe heeft zich dat verschijnsel voorgedaan? Welke beweegredenen hebben daartoe geleid? Hoe is dat verschijnsel telkens uit de toestanden, waarin het opkwam, te verklaren? Hoe is die zienswijze toegepast en hoever strekte zich de toepassing daarvan uit? In hoever is die zienswijze gerechtvaardigd, die toepassing

ook in onzen tijd mogelijk en wenschelijk? 't Ware voor velen de moeite waard, als iemand hun behulpzaam wilde zijn om zich op deze en dergelijke vragen een duidelijk en voor hen afdoend antwoord te vormen; gegrond niet op de uitspraken van 't gevoel en geweten van iemand anders, hoe fijn en diep deze ook mogen zijn, maar van zorgvuldig historisch en ethisch onderzoek. Ook de tegenstelling tusschen de gedragslijn der Boeren ter eener, der Polen en Finnen ter anderer zijde; ook verschijnselen als de blaricumsche kolonie en de prediking der *volstrekte* weerloosheid, der *onvoorwaardelijke* veroordeeling van allen dwang, hun die ons of anderen kwaad doen aangedaan, zooals wij die tegenwoordig vernemen: zij zullen wel verdienen, dat in verband b. v. met den eisch der handhaving van onze zedelijke persoonlijkheid de denkbeelden daarover, bij velen zoo verward, tot eenige helderheid worden gebracht. H. daarentegen laat ze, vrees ik, even verward als zij zijn. De lezer krijgt hier geen boek, geene afgewerkte uiteenzetting van de zaken in kwestie, maar, behalve tal van op zich zelven staande historische mededeelingen, een amalgama van opmerkingen en oordeelvellingen, van indrukken en gevoelens te lezen. Ten minste, dat b. v. het kosmologisch dualisme der Katharen met de hedendaagsche weerloosheid iets heeft uit te staan, blijkt uit niets. Ook de betoogen, dat „de" oorlog — wordt alleen de verdedigingsoorlog bedoeld? — heilzaam en zedelijk gerechtvaardigd is, of dat Tolstoy zich ten opzichte van zich zelven heeft vergist en zijne bekeering „een fabeltje" moet heeten, zijn toch weinig afdoend. Verboden gebrek aan tijd of plaatsruimte H. uitvoeriger te zijn? H. biedt zijne studie aan „niet zoozeer aan de mannen der wetenschap als wel aan die van de practijk des levens" (voorwoord). Komt dan voor deze helderheid van inzicht er minder op aan? En waarom dan zoo velerlei, waarom hier en daar zulk een noodelooze omhaal van diepe en hooge geleerdheid er bij gehaald?

Doch genoeg over den schrijver en zijn schrijftrant. Ik kom aan den inhoud van het boek zelf.

II.

Wie over „de weerloosheid" schrijft dient allereerst zijn onderwerp te bepalen, het af te bakenen, te zeggen over welke

groep van verschijnselen, over welke geestesrichting, zienswijze of wat dan ook hij het hebben zal. H. neemt dan ook in de inleiding en in hoofdstuk IX een aanloop om dit te doen. Maar hij komt er niet toe. Zoowel daar als in de verdere deelen van het boek worden wij beziggehouden met allerlei dingen, die wel bij vele menschen met elkaâr in verband zullen staan, evenals bidden en berouw hebben en in God gelooven en naar de eeuwigheid uitzien dikwijls met elkaar in verband staan, maar die toch moeten worden onderscheiden, zal men niet de lezers geheel in de war brengen. Juist over dat verband, waarin volgens H., althans dat moet men aannemen, zijne verschillende onderwerpen met elkaâr staan, had hij ons moeten inlichten, althans eene poging wagen om zoo te doen. Hij heeft daaraan blijkbaar niet gedacht.

Ja, waarover handelt eigenlijk dit werk?

Het vangt op bl. 1 aan: „Hoe komt het goede tot zegepraal? Dat is de vraag, waarop de weerloosheid een antwoord geeft, dat lijnrecht ingaat tegen het gewone antwoord hier gegeven". Dat gewone antwoord luidt (bl. 2): „een trouw gebruik maken van de bestaande Instituten en Organen des menschelijken levens is de weg om het goede tot zegepraal te leiden in de menschenwereld".

„Een gansch ander antwoord echter geeft de weerloosheid op onze vraag. Haar antwoord ontkent, dat dat geheele raderwerk van bestaande Instituten en dergelijke in beweging moet gebracht worden om het goede te doen zegevieren, integendeel het berust op de stelling, dat bedoeld raderwerk juist den loop van het goede in deze wereld stremt en daarentegen het kwade steunt en wettigt. Haar antwoord grijpt dieper en wijst naar hooger en luidt: het goede komt tot zegepraal door de eigen overwinningskracht van het goede en door de onmacht van het kwade. Haar antwoord is dus eigenlijk een confessie, een belijdenis van geloof in de macht van het goede, van ongeloof in de macht van het kwade. Parallel aan laatstgenoemde, negatieve overtuiging luidt haar naam negatief: weerloosheid. Want krachtens haar ongeloof in de macht van het kwade vindt zij het onnoodig weerstand te bieden aan het kwade, ja vindt zij dat weerstand bieden gevaarlijk en zelfs verkeerd, zoodra dat weerstand bieden aan het kwade de deur opent voor een ander

kwaad, dat te hulp wordt geroepen om het eerste te onderdrukken".

Men zou dus zeggen: H. zal de zienswijze bespreken volgens welke het goede tot heerschappij moet komen niet door dwang, rechtsdwang, opvoedingsdwang, dwang door instellingen, door eene numerieke meerderheid, door geldmacht, door wapengeweld geoefend, maar uitsluitend door invloed, hetzij deze zedelijk is, d. i. vrijwillig wordt aanvaard, hetzij hij onopzettelijk werkt. Wat hem beweegt, dit „de weerloosheid" te noemen of aan „weerloosheid" deze nieuwe beteekenis te geven, blijkt niet. Wilde hij misschien eigenlijk over de Tolstoianen iets laten drukken, dat nu naar aanleiding van 't uitschrijven van eene prijsvraag maar onder een ander hoofd is gebracht? In elk geval, volgens het aangehaalde verwacht men, dat hij de personen of richtingen zal teekenen, de Tolstoianen en andere, die genoemde zienswijze hebben omhelsd of volgens haar hebben geleefd.

Maar geheele gedeelten van het boek handelen over personen en richtingen, die dien dwang volstrekt niet afkeurden, maar die b. v. de zienswijze waren toegedaan, boven genoemd, volgens welke de Christen in zijn bijzonder leven wanneer hem onrechtmatig geweld wordt aangedaan zich niet met gewelddadige middelen daartegen verweeren mag. Zoo b. v. de Doopsgezinden, die H. meermalen als „de weerloozen" ten tooneele voert en die ook voorheen dien naam voor zich hebben gekozen. Aan hen denkt men daarbij al het eerst. Maar zij gingen volstrekt niet uit van de vraag: hoe komt het goede tot zegepraal? die naar H.'s meening de weerloosheid beheerscht of in 't leven roept. Zij wilden eenvoudig hunne ziel vrij houden van ongehoorzaamheid aan het liefdegebod van Christus. Zij hebben er niet aan gedacht „de macht van het kwaad te betwijfelen", zoomin als behoudens eene enkele uitzondering het recht van instellingen, overheden en rechtbanken. Ook H. wist dit wel, toen hij bl. 111 schreef. In de rest van zijn werk heeft hij 't echter vergeten.

Hoe dit zij, bij het lezen van bl. 178 vgg. en andere plaatsen zou men weêr zeggen, dat wij een boek voor ons hebben over een geheel ander onderwerp dan 't welk op bl. 1 en 2 is genoemd; een boek over den oorlog, „die zich best laat verde-

digen" (H.); een werk om het goed recht en de nuttigheid — zelfs dat „het leger en alles wat daaraan annex is eene groote industrie in het leven houdt" wordt bl. 179 gereleveerd — van dien oorlog te bepleiten. En elders weer worden vrij uitvoerig theoriën over den grondslag van den staat besproken, of schijnt de weerloosheid te beteekenen het geloof dat in de toekomst het oorlogen en alle werkzaamheid in die richting zal ophouden, zoodat de naam weerloozen gegeven wordt aan personen en richtingen die pogen oorlogen te voorkomen of te verminderen. Zijn deze ooit „weerloos" genoemd? Het is mij niet bekend. Nog elders is sprake van „de individueele weerloosheid van Jezus onder het oordeel Gods", bl. 96; ten opzichte van God zelven heeft de schrijver zich gelukkig met de kwalificatie „lijdzaamheid" (*sic*) vergenoegd, bl. 65.

Waar zoo allerlei onder weerloosheid wordt verstaan, kan men van haar wel allerlei vertellen: „dat is nu juist het groote axioma der weerloosheid: de zonde heeft geen recht van bestaan en mag en zal niet bestaan, vooral niet in een gemeente, die zich naar Christus noemt", bl. 189 en dergelijke. Och ja, als weerloosheid, waarbij men toch gewoonlijk aan eene eigenaardige zienswijze of gedragslijn van menschen denkt, gebruikt wordt zonderdat de lezer ook maar raden kan op welke groep uit de massa heterogene verschijnselen, in zijn boek vermeld, de schrijver het oog heeft; als het genomen wordt als een klank, niet als iets dat zich, waar dan ook, onder menschen heeft voorgedaan en zooals het zich onder hen heeft voorgedaan, waarom zal men er dan niet dit van zeggen? Dit of iets geheel anders?

En daar schuilt het groote gebrek van het boek. De schrijver heeft de tegenstelling wel gezien en ook soms juist en scherp en levendig geteekend tusschen die twee wijzen, waarop het goede tot zegepraal komen kan, door dwang of door invloed; eveneens de andere tegenstelling tusschen een Christendom, dat zich uit de wereld terugtrekt om zich in eigen kring ongerept te bewaren, en een ander dat zich overal midden in de samenleving werpt om die te doordringen; ook die tusschen recht en liefde; die tusschen eene gedragslijn, welke hare regelen aan ideale eischen, en eene, die deze aan overwegingen van doeltreffendheid ontleent waartoe de gebrekkigheid der wereld

dwingt, eene opportunistische. Maar hij verwart telkens deze verschillende tegenstellingen met elkaar en maakt het even dikwijls zijn lezer onmogelijk te weten, over wie of wat hij het nu eigenlijk heeft. Op bl. 106 vermeldt hij Luther's antwoord op de vraag: of krijgslieden ook in godzaligen stand kunnen verkeeren. „Het schijnt nu wel niet, dat worgen en rooven een liefdewerk is, ... maar toch is het een liefdewerk. Maar ook hier de grenzen in 't oog houden, en van den oorlog niet maken wat hij niet is: Aeckerwerk soll nähren, Kriegswerk soll wehren. Toch heeft Luther wel gevoeld dat die eerbied voor de overheid te ver kan gaan." En nu volgt allerlei over de verhouding, waarin de Duitschers zich rekenen tot hunne vorsten te staan. Maar hadden wij het dan over Luther's oordeel dienaangaande? Neen, maar immers over dat aangaande den oorlog. Doch over zulke verwarringen moet de lezer maar heenglijden. „Een axioma voor de profetie is: niet met geweld. Waarom niet met geweld? Omdat God zelf het zal doen, buiten menschelijke hulp om .... De komst van het koninkrijk Gods geschiedt niet door geweld, niet door uitwendige machtsmiddelen, maar direct van Boven, door uitgieting des Heiligen Geestes. Deze weerloosheid, als geesteskracht, heeft zich dus (*sic*) altijd gesteld tegenover de kerk of minstens naast de kerk. Want de kerk gaat uit van de overtuiging, dat de komst van het koninkrijk Gods wel zeker is gebonden aan den weg der middelen enz." blz. 185, 186. Maar mag men dan geordende instellingen vereenzelvigen met geweld? En dit zijn waarlijk niet enkele zwakke plaatsen, die ik uitkies. Dit is doorloopend H.'s redeneerwijze, zijn geheele boek door. Hoofdstuk IX zal het karakter der weerloosheid teekenen. Daarin wordt van bl. 168 af voortdurend geageerd tegen een zekeren niet nader bepaalden „men", „die de buddhistische stemmingen huwde aan de christelijke idealen en als vrucht van dit onnatuurlijk huwelijk kwam de weerloosheid" — bedoeld is waarschijnlijk, maar zeker weet ik het niet, het Tolstoiïsme — „ter wereld". Nog erger is het volgende. Het ligt in den aard der zaak, dat ook in staten en natiën, waarin eeuwen lang christelijke woorden en leuzen inheemsch zijn geweest, de stoffelijke, maatschappelijke, zedelijke (of onzedelijke) factoren die buiten het Christendom om in het menschdom werken, haar macht

noch verloren noch staakten; dat b. v. in het gros der Christenheid de oorlog blijft voorkomen zoolang deze machten hem veroorzaken: terwijl alleen kleine minderheden, enkele personen en kringen, bij machte zijn om òf zich van dien gang van zaken in de groote maatschappij af te zonderen in hun samenleven òf allerlei christelijke idealen voor eigen hart en huis te bewaren, terwijl zij zich in het burgerlijk leven naar die maatschappij voegen zooals die nu eenmaal is. Eveneens spreekt het van zelf, dat zeer omvangrijke instellingen veel meer genoodzaakt zijn opportunistisch te werk te gaan, veel minder kunnen pogen idealiste beginselen door te voeren dan beperkte kringetjes van menschen. Een en ander heeft, naar ik vermoed, H. op het denkbeeld gebracht, dat „de kerk" wel voor den oorlog en voor het geweld zal zijn, „de secte" voor de weerloosheid. Nu kan alleen hij zoo schrijven, voor wien even als voor zijne lezers „de" kerk en „de" sekte bepaalde, aanwijsbare dingen zijn. Dat is het geval b. v. bij een roomsch of een orthodox (russisch) auteur. Een nederlandsch Protestant daarentegen niet uit de 17de maar uit 't begin der 20ste eeuw moet wel bij het hooren van zulke termen verlegen staan. Geeft H. eigenlijk den naam „de kerk" aan die kerken, die, verschillend naar verschillende landen, ergens de meerderheid, liefst de machtoefenende meerderheid, der bevolking omvatten, terwijl dan de kleinere „de sekte" zullen heeten? Zoo, dat b. v. ten onzent de ned. hervormde plus de gereformeerde kerk „de" kerk is, in Spanje de roomsch-katholieke, terwijl in Nieuw Engeland de Anglikanen, die in Engeland de church vormden, eene sekte waren, de afgescheidenen ten onzent in 1840 eene sekte, tegenwoordig „de kerk"? Zijn de Roomschen in ons land nu wel of niet „de kerk"? Op bl. 186 blijkt, dat toch ook H. niet blind is voor de omstandigheid dat er „verschillende kerken" bestaan, die echter volgens hem „alleen min of meer consequent zijn in de overtuiging, volgens welke het gebruik maken van hare sacramenten en het deelnemen in (lees: aan) haren dienst een onmisbare school is die alle kinderen Gods moeten doorloopen"; terwijl dan „de sekte" leert, dat het koninkrijk Gods niet komt door geweld, door uitwendige machtsmiddelen, maar „direct van Boven". Maar deze geheele redeneering, en H. spint haar in lange bladzijden uit, is eenvoudig

uit de lucht gegrepen. Op een paar zeer partiëele bijzonderheden na, dat de oude Mennisten het onchristelijk vonden zich tegen wapengeweld met wapengeweld te verzetten, dat de Duchoborzen tegen den staat zijn, dat de Kwakers geen doop en geen avondmaal hebben, en dergl. heeft H. algemeene uitspraken over „de kerk'' en „de sekte'' gebouwd. Het is immers eenvoudig even onwaar, dat juist de groote kerken de onmisbaarheid en zedelijke waardij van den oorlog bepleiten als dat de kleinere het gebruik van hare sakramenten of het deelnemen aan haar „dienst'' niet onmisbaar voor allen vinden, die groote wel. In deze dingen gaat de Christenheid uiteen niet naar het verschil van omvang harer kerken, maar van tijd, van heerschende geestelijke stroomingen, van personen; even als het Protestantisme doet in het wisselend overwicht van de tegenover elkaar staande bestanddeelen in zijne godsvrucht, die zich aan de eene zijde als rechthebbend van Godswege (en dan meest belichaamd in instellingen, het ontzag voor personen, traditiën enz.) over het menschenhart doet gelden, aan de andere zijde uit dat menschenhart zelf opwelt. Ik vermeld dit, omdat wellicht iets van dien aard op bl. 188 ook H. bij zijne tegenstelling tusschen „de kerk'' en „de sekte'' voor den geest heeft gestaan. Wellicht: want hier zoo min als in vele hoofdstukken van zijn boek is de bedoeling van den schrijver mij verstaanbaar. Intusschen, hij prikkelt hier gelijk telkens tot nadenken over de vraag wat hij mag hebben bedoeld, en daarmede te gelijk — hetgeen hoogst nuttig is en waarvan aan H. en zijn levendigen toon, zijne poging om de dingen zeer „diep'' op te vatten de eer toekomt — dikwijls ook over het onderwerp in kwestie. Dat is de niet te miskennen verdienste van zijn arbeid. Maar dat is te gelijk de zwakheid en het gebrek daarvan. De lezer moet altoos raden en gissen, en dat, behalve naar hetgeen de auteur mag meenen, ook dikwijls nog waar H. pertinente mededeelingen doet, naar de getuigen aan wie H. toch wel die mededeelingen mag hebben ontleend; naar den grond waarop toch wel zijne zienswijze mag steunen. Want hier heerscht de grootste ongelijkheid. De Donatisten heeten klakkeloos weerloozen, bl. 84, ik denk omdat H. ze voor „de sekte'' houdt; maar dan weer wordt eene reeks van canones van synoden uit de middeleeuwen opgesomd, die de lezer zeker in zijn Mansi mag

nalezen, of verrast u de nauwkeurigste verwijzing naar de plaats waar een Hollander van naam iets niet bijzonder ongewoons heeft gezegd, bl. 178 noot en elders. Dat alles maakt de lektuur wel niet vervelend: daarvoor schrijft H. veel te levendig en, door over alle mogelijke onderwerpen besliste oordeelvellingen ten beste te geven, te onderhoudend; maar vermoeiend. Alleen lezers, die H. blanco crediet geven in zijne beweringen en van harte gelooven dat zij, naar welluidende en forsche woorden luisterende, daarmêe zeker ook wel eenige denkbeelden, eenige waarheid opdoen, kan zulk een arbeid bevredigen. Wie daarentegen telkens moet vragen: wat wordt eigenlijk bedoeld? hoe komt de schrijver aan dit beweren? wie, vrij wat erger, soms ook nog in onzekerheid wordt gebracht, of achter menig onduidelijk maar hooggestemd gezegde wel inderdaad eenig denkbeeld schuilt, nog onrijp, het zij zoo, maar 'twelk, tot rijpheid gebracht, de moeite van het kennisnemen waard zou zijn, dan wel of de auteur daarin maar gezegden, die hem bij zijne lectuur hebben getroffen, of invallen van 't oogenblik heeft neergeschreven: voor dien krijgt zulke lektuur al spoedig iets dat wrevelig stemt. Ik heb de voorbeelden van hetgeen zoo doet vragen maar voor het grijpen. „Het Heidendom bleef . . . diesseitig en moest zoo uitloopen op den keizercultus", bl. 73. „Het Korte Parlement heeft willen verwerkelijken het zichtbare koningschap van Christus; daarom stelde het 't burgerlijk huwelijk in", bl. 121. Enz. enz. Wat mag het beteekenen, dat „de Nieuwe tijd" — dat is bij H. de tijd sedert de hervorming — „gewerkt heeft naar drieërlei beginselen, n. l. naar die van het conservatisme, 2de de kritiek, 3de de reconstructie"? Uit het vervolg heb ik niet kunnen ontwaren, aan welke verschijnselen H. daarbij dacht. Trouwens, de drie door hem genoemde woorden kunnen niet eens worden gecoördineerd. Wat men tot dusver onder hen verstaat ligt op disparate gebieden. Conservatisme noemen wij de neiging (die eene richting worden kan) om in staat of kerk, in zeden of instellingen in stand te houden wat bestaat omdat het nu eenmaal bestaat: daartegenover staat de neiging (richting) om nieuwe en betere toestanden enz. te doen in het leven treden, met behoud der tot dusver bestaande of op nieuwe of met terugkeer tot sinds lang verlaten grondslagen: de vooruitstrevende, radikale, revolutionair-

reactionaire richtingen. „De kritiek" daarentegen brengt ons op het gebied der wetenschap. Wij spreken van de kritische wijsbegeerte; wij spreken vooral van kritiek in de historiestudie. Zij staat daar tegenover het volgen van de overlevering en beoogt uit de oudste voor ons toegankelijke gegevens den graad van geloofwaardigheid te bepalen, die aan ieder bericht of verhaal toekomt. Dat de goede gemeente soms bang gemaakt wordt voor de kritiek en haar wordt verteld, dat deze bestaat in het afbreken van gewijde en haar dierbare dingen, kan toch ook voor H. niet in aanmerking komen. „Reconstructie" wederom ligt op een geheel ander terrein. Dat is een arbeid, met een bepaald doel verricht; een arbeid, die alleen in bijzondere omstandigheden te pas kan komen, wanneer n. l. eene of andere instelling of wetenschap of kunst in verval of in hopelooze verwarring is geraakt; maar die met conservatisme of kritiek of het tegendeel van beide niets van doen heeft. Zinzendorf heeft van eene reconstructie der Unitas fratrum werk gemaakt. Napoleon heeft door zijn concordaat de fransche kerk gereconstrueerd. De opmerking, dat zij daarbij noch conservatief noch kritisch zijn geweest, heeft inderdaad geen zin.

Wat beteekent het verder, dat „die Nieuwe Tijd zoodoende" (*sic*) „is gekomen tot tweeërlei resultaat, n.l. tot seculariseering van het geestelijke en tot spiritualiseering van het wereldlijke?" Wat, dat „tot dit werk zich twee machten opmaakten, de kerk en de cultuur", „welke laatste aan het geestelijke niet den voorrang toekent?" Is dit laatste soms het humanisme? Was dit zoo ongeestelijk? „De hervorming (Luther) heeft den Bijbel onder het volk en de overheid tot de haar door God toegekende eere gebracht", heet het verder. Dan volgt: „Alleen wat zij principieel bereikte, behield zij niet effectief". Waaraan denkt H. daarbij? Maar de verklaring volgt immers onmiddellijk: „zij schoot n.l. (*sic*) te kort in de verwerkelijking van haar prediking van het koninkrijk Gods, zoowel in eigen kring als daarbuiten". „In eigen kring bleek haar zwakheid uit voortdurend getwist....": maar waarlijk, wie lust heeft rade zelf naar de bedoeling van dit alles en de rest van hetgeen verder op bl. 98, 99 staat te lezen. Wat bedoelt H. als hij van „de kerk" beweert dat zij „krachtens haar allerinnerlijkst karakter iets geweldaddigs heeft in haar optreden?" De ned.-hervormde

b. v.? Is die nog niet zachtzinnig genoeg? Of dat zij, de kerk, „zich grondde (*sic*) op de dwaling: de mensch is er om de kerk en niet de kerk om den mensch. Het gevolg (*sic*) hiervan was een vereenzelviging van kerk en Godsrijk?" Of wanneer het van „de secte", die H. ook met zonderlinge woordenkeus „onze ketters" noemt, heet, „dat zij scheiding maakte tusschen gemeente en wereld, zich zeer goed bewust was dat zij op deze wijze niet zoo gemakkelijk het booze zou overwinnen en daarom (*sic*) zich terugtrok op de weerloosheid"; of dat de weerloosheid een en ander zegt over de volstrekte kuischheid, bl. 188, 189. Aan wie denkt hij daarbij wel? Aan de Katharen misschien? Volgens eene redeneering ongeveer als deze: veroordeeling van de geslachtsgemeenschap is eigen aan de Katharen; de Katharen behooren tot wat H. „de sekte" noemt, „de sekte" kenmerkt zich door de weerloosheid, ergo: de weerloosheid brengt meê volstrekte kuischheid? Hoe dat zij, het zeggen van die onbekenden heet „dwaasheid en onchristelijk" (noot op bl. 189), waarbij 1 Tim. 4 : 3, „verbiedende te huwen", wordt aangehaald. „Ook hier blijkt wederom dat anticipeeren zonde is". Waaruit blijkt dat? Uit de omstandigheid dat de auteur van 1 Tim. en Haspels dat zeggen? Waarschijnlijk heeft H. wel gevoeld, dat er tusschen kosmologisch en ethisch dualisme eenig verband kan bestaan en komt hij zoo langs wegen, niet verder na te speuren, ertoe om van onthouding van geslachtsgemeenschap te spreken bij „de sekte": n. b. bij Mennisten en Kwakers! — Of men leze bladzijden als 86 en 87: dat „Kaïnsteeken (?)", „de augustinische ideeën die in Karel den Groote vleesch en bloed geworden zijn", de nederlaag der moslims bij Poitiers vrucht van Pepijn's zalving (die twintig jaren na dien slag plaats greep); en ontraadsele, desnoods gaarne zulke fouten over het hoofd ziende, de geheele redeneering op die bladzijden. Ik ben er niet toe bij machte. Nu denke men niet, ik herhaal het, dat ik aanmerkingen maak op bijzonderheden in H.'s boek; dat mijne afkeuring zich richt op vergissingen, die zich in bijna ieder werk van 200 blz., dat honderderlei zaken aanroert, wel laten aanwijzen. Neen, mijne grief geldt het geheel; de wijze waarop H. aldoor hoofdzaken aanvat en behandelt. Een uitvoerig hoofdstuk is gewijd aan het O. T. Het bevat misschien veel diepzinnigs, maar zeker veel

duisters in den trant van de volzinnen, waarmede dat hoofdstuk wordt geopend en die in plaats komen van hetgeen men hier verwachten zou: eene verstaanbare meedeeling van H.'s leidende gedachten. Zij luiden als volgt: „Door haar theistisch karakter heeft Israels levensleer een band zoo goed met God als met het leven, en dit waarborgt haar historisch karakter. Niet de Rede, maar het Hart — en wel, vooral in den eersten tijd, het Volkshart — is het orgaan om God te kennen, en schrijft de levenswijsheid voor. Vandaar dat in geen levensleer zoo goed als in deze, trots al hare technische onvolkomenheid, de eenheid van leer en leven is gesteld, en de religieuse, de eeuwige zijde, die de tijdelijke instellingen hebben, aan het licht treden". Voelt niet ieder, dat de man, die zoo schrijft, iets zeggen wil maar zelf niet precies weet wat?

Het pijnlijkst echter treft mij het hoofdstuk over „Jezus' levensleer". Ik weet wezenlijk niet, wat ik van zooveel willekeur moet zeggen. Van eenigen grond om aangaande Jezus datgeen te beweren wat H. beweert blijkt volstrekt niets. De schrijver legt de in gematigd orthodoxe kringen gangbare meeningen over Jezus ten grondslag aan zijne voorstelling, heeft uit een half dozijn nieuwere werken, Baldensperger, Ehrhardt, e. a. een en ander, dat hem bijzonder aantrok, daaraan toegevoegd (alweer zonderdat iets blijkt van de gronden waarop hij daaraan zijne instemming schonk), haalt voorts allerlei woorden die in de evangeliën aan Jezus worden toegeschreven of dingen die daarin van Jezus worden verhaald aan, mis of raak, woorden waarin men met wat goeden wil H.'s denkbeelden kan lezen of soms ook met den besten wil niet kan lezen, mengt daarin nog eenige opmerkingen de suo, b. v. over de weerloosheid (*sic*) van Jezus in zijn bidden in Gethsémané, en draagt nu dit alles voor met eene beslistheid, een gloed van overtuiging, een zelfvertrouwen, die verbazingwekkend zijn. Hij verkeert in het minst niet in het onzekere over hetgeen Jezus heeft gedaan of gezegd of wat met hem is geschied. Hij heeft klaar in Jezus' hart gelezen. „Niemand heeft als Jezus gezien dat de schepping is als een boek in hetwelk alle schepselen ons de onzienlijke dingen Gods geven te aanschouwen. Sterk ziet Jezus spoedig dat de anderen verloren hebben wat hij nog bezit, Mt. 11 : 25, Luk. 15. Primum verum is dat Jezus zich bewust is geene

nieuwe leer te brengen. Niemand heeft zoo argeloos en kinderlijk als Jezus het leven ter hand genomen. Jezus' leven voor de andere wereld heeft daaraan een goed deel van zijn verheffend en zaligend karakter te danken, dat juist dit leven voor de andere wereld hem vrij, priesterlijk en koninklijk deed leven in deze wereld. Dat te leven voor den hemel de eenige weg is om iets te zijn voor de aarde is hier blijkbaar onwedersprekelijk. Niemand die zooveel aan zijn dood gedacht heeft als hij. Hij wil boeten voor de zonden, hij wil den toorn Gods tot in den dood dragen, en daar hij dit vooreerst enkel en alleen wil enz. Als Jezus zijne strafrede houdt tegen de Farizeën, dan is daarin zeker nog wel paedagogie, maar toch vooral ook vergelding. Wel blijkt (*sic*) hier", n.l. Matth. 23, „waarom Jezus recht had paedagogisch te straffen, n.l. krachtens zijne groote liefde enz. Hij eischt dat zijne discipelen van den chaos dezer wereld een kosmos zullen maken, Mt. 5 : 16 *καλὰ ἔργα*," enz. enz. Maar nu „Jezus' oordeel over den status civilis": de uitdrukking is van Haspels. Wij lezen: „zijne onderwerping aan de rechtmatige overheid is wel volkomen, maar ook zonder geestdrift, en met de restrictie dat die dan blijve op haar eigen terrein: Mt. 8 : 4, 22 : 21". Deze bewijsplaatsen zijn curieus. Maar verder: dit standpunt van Jezus is, zooals men ziet, dat van ieder gewoon, ordentelijk hollandsch burgerman; altoos volgens H. Maar er komt meer. „Hoe principieel echter deze onderwerping is, toont hij door, als hij des Vaders wil aan zich zal laten geschieden, zich dan over te geven in handen der overheid, daarmede erkennende, dat die overheid haar rechtsbevoegdheid van God heeft ontvangen." Beide beweringen van dezen volzin zijn echter eenvoudig van H. Zoowel dat (bovendien onverstaanbare) „toonen hoe principieel enz." als dat „erkennen van die rechtsbevoegdheid enz." worden door hem aan Jezus toegedicht. Ook het laatste: immers de schrijver wil het 4de evangelie wegens zijne „apartheid"(!), bl. 63, hier niet ter sprake brengen en haalt eerst eenige dozijnen bladzijden verder, toen hij zijne bl. 63 vergeten had, Joh. 19 : 11 als een woord van Jezus aan.

Om nu van deze laatste plaatsen uit H.'s boek te zwijgen: vele van die volzinnen, die hij over Jezus ten beste geeft, laten zich zeer goed hooren.... in preeken. En misschien heeft

reeds Kant wel gelijk gehad, en behoeven niet alleen velen voor eigen christelijk gemoedsleven eene aanschouwelijke voorstelling van Jezus' leven en bedoelingen, maar is deze ook onmisbaar voor de vastheid onzer godsvrucht. Natuurlijk dat hij, wien het gelukt uit eigen bijbelkennis, geestelijk leven en eenige hem sympathieke lektuur zich haar te scheppen, daaraan zijne liefde geeft en anderen onder den indruk van die voorstelling tracht te brengen. Het zal immers hun zooveel goed doen gelijk het dat hem deed! Maar deze Jezus is dan door hem geconstrueerd. De woorden van of verhalen over Jezus, die in de evangeliën voorkomen, hebben slechts bij hem eigen geestelijk leven en het inzicht daarin ontlokt, hebben althans wellicht zoo gedaan; in elk geval knoopt hij deze daaraan vast. Die woorden en verhalen hebben hem gediend om zijne eigen beste en vroomste gedachten en voorstellingen in woord en beeld te brengen. Het is *zijn* Jezus: en .... misschien is wat hij dienaangaande te geven heeft voor ons geestelijk leven in sommige opzichten van veel grooter waardij dan het antwoord, waarnaar het historisch onderzoek zoekt, op vragen naar de authenticiteit der berichten van onze berichtgevers zoowel als naar de juiste interpretatie dier berichten e mente des berichtgevers, of der daarin voorkomende woorden e mente van dien Jezus, die ze zal hebben gesproken. Maar voor onze kennis van en ons inzicht in Jezus, zooals hij geleefd en gedacht moet hebben, is de beschreven wijze van doen, die van Haspels, waardeloos; tenzij eenig willekeurig uit de traditie aangegrepen woord of denkbeeld of eenige „geestrijke" inval, na voorwerp van grondige toetsing en onderzoek te zijn geworden, blijkt het rechte te hebben getroffen, wat toevallig kan voorkomen. Het is de Christus des geloofs, n. l. des geloofs van een of anderen man en kring, niet de Jezus der geschiedenis. Moet dat $^3/_4$ eeuw na Strausz wezenlijk nog soms worden herhaald?

Gelukkige invallen, wil men een fraaier woord, intuïtie, kunnen eene bron van kennis zijn, maar alleen wanneer zij straks door historisch onderzoek bevestigd worden. Zonder dat loopen zij gevaar van slechts de ijdelheid hunner vinders en de oppervlakkigheid hunner lezers te dienen. Haspels daarentegen — en deze argeloosheid is nog meer bevreemdend dan de assurantie, waarmêe hij zijne voorstelling van Jezus geeft, — verbeeldt

zich, dat zijne wijze van doen is „het volgen van den historischen weg". Hij spreekt (naar kanselmisbruik, in dien pluralis majestaticus, dien sommige predikanten maar niet schijnen te kunnen afleggen, ook niet wanneer zij als schrijvers optreden) van „een weg, inductief, langs de historische lijn waarlangs wij ons onderwerp willen benaderen", bl. 46. Reeds bl. 7 heeft hij het over „de historische methode, die wij willen volgen".

„Men," d. i. de nieuwe geleerden, onder wie H., „vraagt, wie Jezus geweest is, in eigen schatting en die zijner tijdgenooten". En zoo, meent hij „plaatst hij zich vierkant tegen over zekere „men", die hij niet nader aanduidt, — of ja, hij noemt er één, Albrecht Rau! — die apriori vaststelt dat Jezus is de normaalmensch enz. en die dan ook tamelijk gemakkelijk tot het gewenschte resultaat komt, eigen levenswaardeering op naam van Jezus te stellen", bl. 46. Wonderlijk hoe iemand zich verbeelden kan, dat, als hij eene of andere eenzijdigheid of gebrek slechts in anderen uit de hoogte veroordeelt, daaruit reeds volgt dat hij zelf zeker verre boven 't gevaar van die eenzijdigheid of dat gebrek is verheven. Nog eens, wie door H. bedoeld worden met die zonderlinge menschen, die over Jezus schrijven terwijl zij er niet aan denken te „vragen wie Jezus geweest is in eigen schatting of in die zijner tijdgenooten", weet ik niet; altoos afgezien van Albrecht Rau. Mij zijn zulke onderzoekers van onzen tijd niet bekend. Wat daarentegen die andere menschen, die H. in zijne protestatio actui contraria prijst, doen, wèl daarnaar vragen: dat geschiedt voor zoover ik weet door ieder die zich tegenwoordig op dit gebied beweegt. Het is geene kunst zekere „men" ten tooneele te voeren, hen een mal figuur te laten slaan en daartegenover dan zich zelven den beau rôle te verzekeren bij een zeker publiek. Maar H. is de laatste, die aan déze „men" hunne wijze van doen mag verwijten. Waar blijkt iets van *zijn* „inductief" historisch onderzoek? Waar, dat *hij* zijne mededeelingen over Jezus anders dan a priori heeft verkregen? dat *hij* aan zulk historisch onderzoek ook maar heeft gedacht? Waar, dat *hij* anders doet dan „zeer gemakkelijk eigen levenswaardeering op naam van Jezus stellen?" Dat dit laatste gevaar ieder bedreigt, die geestelijke verschijnselen uit een anderen tijd of in eene andere natie dan de zijne onderzoekt, weet ieder; en het is juist de voor een

theoloog onmisbare eigenschap, met dat gevaar rekening te houden, daarvoor onafgebroken op zijne hoede te wezen. H. daarentegen denkt aan dat gevaar voor zich zelven niet eens, zelfs niet als hij op een afstand hen die het niet met hem eens zijn daarvoor ziet bezwijken: dit neemt hij ten minste aan. Sinds langer dan eene eeuw zijn de oogen, niet van dezen of genen, maar van *de* protestantsche godgeleerdheid opengegaan voor het onderscheid, te maken tusschen de berichten der berichtgevers en de zaken waarvan zij bericht geven of heeten te geven; voor de vraag m. a. w. naar de herkomst dier berichten. Die vraag schijnt voor H. niet te bestaan. Alleen spreekt hij, zooals ik reeds opmerkte, ééns in eene noot van „de apartheid" van het 4de Evangelie, om zich dan later op een bericht over Jezus' houding daaruit te beroepen. Eveneens zijn sinds langer dan eene eeuw aller oogen geopend voor het onderscheid tusschen de leer van den Jezus b. v. der synoptische evangeliën en die van de brieven van Paulus of Petrus. Eene gewone verklaring is, dat joodsche of helleniste denkbeelden de oorspronkelijke prediking van Jezus hebben overwoekerd, en Haspels behoefde het heusch niet van Tolstoy te vertellen dat deze zoo iets heeft beweerd, alsof dit eene tot dusver ongehoorde en merkwaardige opmerking van den russischen schrijver is. Maar nu H.'s wederlegging daarvan? „Iedere onbevangene en onbevooroordeelde zal erkennen dat die klassieke predikers van het Christendom" — de schrijvers der N. T.ische boeken — „het toch licht zoo goed zullen verstaan hebben als Tolstoi". Is dit toch niet wat al te naïef?

Ik begrijp heel goed, wat zich tegen dit alles laat aanvoeren. Er is nu eenmaal, zal men zeggen, geen andere weg om tot kennis van en inzicht in Jezus te komen dan die, welken Haspels heeft gevolgd. Of iemand dien al willekeurig noemt, moet ons koud laten: hij zelf kan geen anderen inslaan. Niet anders toch doen ook al die geleerden, de mannen van erkende bevoegdheid, die over Jezus' leven schrijven. Ook hun staan daarvoor immers geene andere gegevens ten dienste dan een rijke schat van meestal fragmentarische traditiën, die alle, zij 't dan ook in de grootst mogelijke verscheidenheid van graad, onzeker van herkomst en twijfelachtig van interpretatie zijn. Mogen zij daarbij niet hunne intuïtie, niet hun vernuft aan het

werk zetten, niet daarop eene huns inziens denkbare voorstelling van Jezus' leven, zielsbestaan en arbeid bouwen; wijst gij iedere voorstelling van dien aard ondankbaar af, omdat zij niet onfeilbaar betrouwbaar is: dan zouden wij omtrent Jezus niet meer kunnen bezitten dan eene doodsche en geestelooze opsomming van kwesties en mogelijkheden betreffende détails, de prioriteit van eenig bericht, de beteekenis van eenig begrip, enz. Eene constructie van den Jezus der historie, die den stempel draagt van hunne geestesrichting: wat bieden Keim en Weisz vader en zoon, Brandt en Holtzmann en Wernle of wie gij wilt, anders? Wat anders dan hunne voorstelling van enkele van Jezus' bedoelingen en gedachten, zooals zij zich die, aangenomen dit en verondersteld dat, als de best denkbare en waarschijnlijkste hebben gevormd, is hetgeen Baldensperger of Ehrhardt of Holtzmann geven?

Met uw verlof. Voor een deel zeker geldt ook van den arbeid dezer geleerden, dat hun resultaat het niet verder brengt dan mogelijk het juiste te zijn. Maar de gevallen staan niet gelijk. Wanneer zij, die jaren achtereen zich aan het grondigst onderzoek van de evangeliën, van Jezus' tijd enz. hebben gewijd, ten slotte in eene aanschouwelijke voorstelling van Jezus of van iets aangaande hem dit of dat resultaat van hun onderzoek samenvatten, dan hebben dezulken recht van spreken. Dan hebben hun bij hun arbeid, en te meer naarmate zij diep- en scherpzinniger zijn, ongetwijfeld hypothesen dikwijls het spoor gewezen, is menige trek aanvankelijk door gissing en bij intuïtie hun voor den geest gekomen. Maar — bij hen is dat alles getoetst aan velerlei gegevens, beproefd in gezet en nauwgezet onderzoek. De waardij van hunne voorstellingen valt dan ook binnen het bereik van het oordeel van anderen. De gronden voor hetgeen zij zeggen liggen voor ons open. En eene naïeve gemakkelijkheid en verzekerdheid als die van H., zulk een apodictische toon zonderdat van eenig recht daartoe iets is gebleken, zou hun toch niet zoo natuurlijk afgaan. Wij leven nu eenmaal niet meer in de dagen van v. Oosterzee's *Leven van Jezus.* Het besef dat wie betrouwbare kennis van en inzicht in Jezus' leven wil mededeelen een samenstel van omvangrijke en gewichtige vraagstukken abordeert, die zekeren schroom wekken, is toch in de protestantsche wetenschap waarlijk wel

ontwaakt. Is de willekeur van protestantsche godgeleerden, die naar eigen smaak en zin uit alles wat zooal over Jezus gezegd is, aangrijpen wat hun behaagt, wel inderdaad zooveel beter dan de fantasiën over hem van Maeterlinck en Schuré?

III.

Ik heb, zoo als gebleken is, geene reden om mijne bedenkingen tegen 'tgeen H. voor den historischen weg houdt evenmin als die tegen zijne onduidelijke redeneeringen te verbloemen. Maar ook niet om mijne hulde te weigeren aan H.'s levendigen schrijftrant of te verzwijgen dat zijn boek van vlijtige lektuur getuigt, en dat menig lezer daarin tal van op zich zelven niet onjuiste en belangrijke opmerkingen vindt, waarmede hij zijn voordeel kan doen. Het is echter geenszins dit een en ander op zich zelf, waarom wij m. i. verkeerd zouden doen dit boek voorbij te gaan zonder daarvan kennis te nemen, en waarom ik mij gedrongen heb gevoeld zoovele bladzijden daarover te schrijven. Wie zou zich die moeite geven voor een werk, dat niets te beduiden heeft? De reden daarvan ligt elders, ligt hier: de schrijver heeft blijkbaar iets nagestreefd, dat wij in de laatste jaren bij jongere predikanten — of theologen, wat moet ik zeggen? — meer tegenkomen, maar dat, terwijl het zich tot dusver maar sporadisch vertoont, thans in een boek optreedt. Wat ik bedoel, is een nieuwe trant van godgeleerde vraagstukken te behandelen, die mij voorkomt een even ernstig als bedenkelijk verschijnsel te zijn.

Tweeërlei kenmerkt dien nieuwen toon van theologizeeren. Vooreerst wordt daarbij uitgegaan van eenheid van heterogene gebieden. Ten andere geeft men daarin meer indrukken weêr, van verschijnselen of denkbeelden opgevangen, dan dat men die verschijnselen door onderzoek naar hunne herkomst, die denkbeelden door ontleding tracht te begrijpen. Iets dat soms aan J. H. Gunning doet denken of dat te begrijpen zou zijn bij iemand die, niet rekenend met den ontwikkelingsgang der laatste 40 jaren, denkt onder den invloed van de la Saussaye Sr., een diepzinnig geleerde, zeker! maar toch voor en uit zijn tijd.

Bij dezen trant van theologizeeren, dien ook H. volgt, is men over de onderscheiding van modern, orthodox en dergel.

heen. H. schijnt van rechtzinnige herkomst te zijn; maar van jongeren, die van moderne zijde komen, kan men soms zoo ongeveer hetzelfde hooren als van hem. H. polemizeert dan ook nergens tegen eene of andere godgeleerde school. De „men"s, de zienswijzen tegen welke hij zich keert, zullen wel, wanneer zij ergens voorkomen, van mannen uit de meest verschillende scholen niet minder bestrijding vinden dan van hem: die, volgens welke a priori wordt vastgesteld wie Jezus is geweest; of het geluk verwacht wordt van verandering van uitwendige toestanden, niet van ommekeer in gezindheden, in hart; of ook de bewering „dat, wanneer de mensch nu maar uit de beschaving werd overgezet in de natuur, daaruit van zelf de zaligheid zou opbloeien".

Met de eenheid van beschouwing als uitgangspunt, 'twelk ik ook bij H. opmerk, bedoel ik geenszins het streven om ons geestelijk leven uit zijne verdeeldheid tot eenheid te brengen, maar dit, dat men redeneert als ware die eenheid reeds bereikt; zoo redeneert, misschien zonder zich zelven rekenschap te geven van wat men doet. Evenmin denk ik daarbij aan pogingen om het heterogene in wereld en leven samen te vatten, maar aan de argeloosheid of de „Unmittelbarkeit", voor welke dit van zelf samenvalt, en die op allerlei gebied voorkomt. Zoo b. v. de manier, die bij de bijbelverklaring dit, dat menschen die boeken hebben geschreven, en dit andere, dat de lezers daarin iets van Godswege voor hen geschreven vinden, dooreenwart; de bekende bron van al dat willekeurig en ijdel spelen met de woorden des bijbels, waaraan toch gelukkig menschen met waarheidszin tegenwoordig zijn ontgroeid, van ὑπονοία en analogia fidei en hoe die vernuftige vondsten, vroeger onmisbaar, verder heeten. Aan al wat modern denkt zoo goed als aan de gewone orthodoxen is dat dooreenwarren vreemd geworden. Zij kunnen niet anders dan in hunne wetenschap den arbeid van den mensch in zijne verschillende geestelijke functies onderscheiden. Ook zijne verschillende soorten van kennis en inzicht, ook de onderscheidene gebieden zelven, waarop zich onze geest richt; terwijl zij dan daarna den samenhang daartusschen zoeken en al of niet tot samenvatting daarvan komen. Daarentegen is bij deze jongeren die samenhang, die eenheid weêr als van ouds reeds, naar het schijnt, gevonden. Met één zelfden

oogopslag ziet de onderzoeker dingen die Godes zijn en die wereldsch zijn vóór zich; in één gezichtsveld, soms op één punt. Zij zijn voor hem niet onderscheiden; hij aanschouwt ze in één ding, dat hij nu eens zoo dan weêr anders noemt, en hij doorleeft ze, als zij te doorleven zijn, te gelijk. „Zal de kerk nu onze maatschappij van geweld kunnen kerstenen, dan moet zij haar 't aangezicht naar boven leeren richten, haar leeren leven met het oog op den hemel. Om een voorbeeld te mogen nemen: iemand was eens bezig aan het schrijven van een boek over waterbouwkunde; een vriend komt bij hem en vraagt „wat stelt ge u als ideaal van uw boek?" „Mijn ideaal van mijn boek is, dat ik met mijn boek onder den arm den hemel kan binnenstappen". Zie, dat is het. „Christelijke" waterbouwkunde is natuurlijk nonsens, evengoed als „christelijke" handel en politiek. Maar men kan ook het ordinairste werk verrichten van uit het standpunt der eeuwigheid." Zoo H. „Van uit het standpunt"? Als H. nu maar had aangeduid, hoe hij zich dit denkt!

Natuurlijk onderscheidt ook hij wel Diesseitigheit en Jenseitigkeit; hij zal wel soms aanleiding hebben gevonden om b. v. gedachten van God en gedachten der menschen niet te vermengen. Maar dan wêer heet het: „mogen wij eens absoluut (*sic*), spreken, dan zeggen wij: Jezus' wandel in de hemelen was hem realiteit, zijn wandel op de aarde een ideaal." Of hij spreekt van „het nationaal karakter van den dekaloog", van der profeten en Elia's „levensgedachte"; maar dan heet het op eens — het geldt dienzelfden dekaloog —:

„Voorloopig geeft dit „gij zult niet dooden" niets meer dan een veroordeeling van het vuistrecht, Gen. 4 : 23, 24. Weinig, en toch veel, als men bedenkt, dat nu het zedelijk proces is aangevangen. Hij, die scheppend leeft, beoogt in zijne schepping zijn heerschappij, het Godsrijk. Door de wet te ontvangen wordt Israël in dit plan opgenomen, en zal het nu uit vrije gehoorzaamheid dit Godsplan verwerkelijken. De principiëele eenheid tusschen God en wereld (*sic*), hoe schemerachtig ook in den beginne aanschouwd, is in de wet gesteld en aanvaard." — Begrijpt iemand deze volzinnen en haar logische aaneenschakeling?

H. zegt meer dan eens, dat de grond van den staat is Gods geopenbaarde wil, dat alle macht van God is, enz. enz. Hoe

deze echter samenhangen, daarvan wordt niet gerept. Die termen bevatten een ander antwoord op de vraag naar dien grond dan b. v. het antwoord, dat het natuurrecht geeft, maar dat op dezelfde lijn schijnt te liggen. Trouwens reeds op bl. 1 was over contrat social en ordinantie Gods als over gelijksoortige verschijnselen gesproken. Zoo ook: of volgens H. de heerschappij der liefde, „die absoluut recht heeft", bl. 180, in de toekomst dezer wereld ligt dan wel van eene andere wereld is te verwachten, blijkt niet. „Het koninkrijk Gods is het koninkrijk der Hemelen, m. a. w. de weerloosheid loopt uit op de christelijke Jenseitigkeit", bl. 189. Wat dit toch wel beteekenen mag?

Ik kan met velen mij in deze geheele denkwijze, volgens welke wat op uit elkander liggende gebieden zich bevindt wordt dooreengemengd of vereenzelvigd, niet vinden.

Toch ontken ik natuurlijk niet haar betrekkelijk recht van bestaan nevens de tegenovergestelde eenzijdigheid (want anders dan eenzijdig te zijn in zijne wereldbeschouwing is aan geen mensch gegeven), die op de onderscheiding der verschillende gebieden den meesten nadruk legt, zelfs deze alleen ziet en eerst achterna naar het verband zoeken moet.

Doch al voegt mij noch iemand een hoog oordeel over zulk monisme, meest een „monisme in hope": de wijze, waarop H. en hij niet alleen onder de jongeren zich door deze denkwijze in zijne redeneeringen laat leiden, maakt hem, zooals in de boven aangehaalde voorbeelden, onverstaanbaar. Zij kan alleen het denken over God en godsdienst nog verwarder maken dan het helaas bij menigeen al is.

Niet anders kan ik oordeelen over de andere eigenaardigheid, die H. als meer jongeren kenmerkt.

Men kan godsdienstige ervaringen, gezindheden, overtuigingen als voorwerpen die buiten ons liggen behandelen; ze ontleden, onderzoeken, beschrijven; de voorstellingen, die in haar liggen opgesloten, met elkaar in verband brengen en naar de logische juistheid daarvan alsmede naar haar verband met onze verdere kennis beoordeelen. Ook bij die kennis, die door zelfbezinning wordt verkregen, kan die weg worden gevolgd. De onderzoeker plaatst dan eigen ervaringen tegenover zich. Maar men kan ook zich onder den indruk van die ervaringen enz. stellen, ze

voor eigen gevoel en verbeelding doen leven; ze naar die eigen indrukken, naar wat in ons zelven leeft beoordeelen. Men kan godsdienstige persoonlijkheden en uitspraken uit het verleden op een afstand laten staan, zich losmaken van eigen tijd en geestesrichting, en nu gaan onderzoeken wat in die verleden tijden met zulke woorden is bedoeld, wat de denkbeelden van die persoonlijkheden zijn geweest, wat zij hebben gehoopt en liefgehad, zooals dit uit hunne woorden, hunne persoonlijke uitlatingen, hunne daden in die en die omstandigheden moet zijn op te maken. Maar men kan ook zulke persoonlijkheden en uitspraken in het heden voor zich doen leven, wederom zich onder den indruk daarvan plaatsen, als waren het volstrekt geene gestalten uit een ver en veelszins duister verleden, maar zóó dat wij ze vóór ons zien, bij ons hebben, zij tot ons spreken. Zij zijn dan geene voorwerpen voor ons onderzoek; maar omgekeerd wij zijn de voorwerpen, die den indruk, van hen uitgaande, ondergaan. Deze laatste wijze van doen heet wel eens in eene onjuiste terminologie: de dingen van binnen uit, in tegenstelling met van buiten af, leeren kennen. Bij de eerste wijze van doen blijft intusschen noodig dat wij, zal ons inzicht zoo juist zijn en zooveel omvatten als het zijn en omvatten kan, ten slotte, maar ook eerst ten slotte en eerst nadat wij kennis verworven hebben, nu ook met gevoel en verbeelding ons indenken in die ervaringen enz. Om eenig „geloof" goed te verstaan, moet men zelf gelooven of — misschien nog beter — zelf geloofd hebben. Evenzoo: bij de tweede wijze van doen is onmisbaar, zal men niet in de toevallige en willekeurige meeningen van zijn kring zich blijven bewegen, dat historisch onderzoek voorafga naar wat dan eigenlijk in het verleden die persoonlijkheden hebben gezegd, gedaan, beleefd; naar den graad van betrouwbaarheid die de berichten over hen hebben; met één woord wordt voorafgaand historisch onderzoek vereischt. Nu zullen soms wel de mannen, die de eerste wijze van doen volgden, zijn blijven staan bij deze historische onderzoekingen zonder daarna den verderen weg in te slaan van zich in personen en uitspraken in te denken en in te leven; zijn blijven staan bij woorden en denkbeelden zonder verder te gaan en te trachten het leven daarin te grijpen. Vandaar zeker de souvereine minachting, die vele jongeren aan den dag leggen voor

hetgeen zij „de kritiek" noemen [1]), maar wat eenvoudig is historisch onderzoek: dat „geesteloos" vorschen naar den leeftijd of de juistheid van woorden, van letters zelfs! De anderen daarentegen bezwijken geregeld voor de tegenovergestelde verleiding van dat historisch onderzoek te verwaarloozen; aan hunne toevallige opvatting van personen en uitspraken hun hart te geven, en, want dit eerste zou nog zoo erg niet zijn, van nu hunne fantasieën of die van hunnen kring te houden voor historiekennis, evenals zij hunne, misschien diepgevoelde, losse opmerkingen houden voor wijsgeerig inzicht. Ik behoef niet te zeggen, welke weg m. i. door H. bij het schrijven van zijn boek is betreden. Evenmin dat zijne besliste oordeelvellingen, soms zijne verwachtingen van de toekomst, waar men een betoog om iets te staven of te weêrleggen zou verwachten, zich hieruit laten verklaren. Ook zijne verwardheid en onduidelijkheid? Wat H. over zijne „weerloosheid" ten beste geeft zijn indrukken van verschijnselen, personen, denkbeelden, door een levendig hart opgevangen en — eene verdienste in zijn boek, reeds hierboven door mij erkend — op eene wijze uitgesproken, die, suggestief als zij is, den lezer aan het denken brengt. Laat zich ook misschien nu eenmaal wat het hart beweegt niet altoos op voor ieder verstaanbare logische wijze uitdrukken?

Maar preeken als die van Robertson zijn daar om te bewijzen, hoe zulke indrukken zich waarlijk niet minder levendig, niet minder suggereerend, maar te gelijk scherp bepaald, volkomen verstaanbaar laten weêrgeven, mits zij door een zoo helder denkend en logisch redeneerend brein zijn heengegaan. Zeker, tal van overtuigingen erlangen wij langs andere wegen dan die van kennis en betoog. In de wetenschap echter, voor

1) Voor hem, die gaarne de vroegere meeningen over Jezus weêr wil omhelzen, is dan ook de hypothese Loman c. s. eene uitkomst; veel vruchtbaarder dan betoogen dat de auteur van Joh. 12, Joh. 10 : 30, 1 Joh. 5 : 7 enz. enz. „de waarheid hebben kunnen en willen zeggen" of dan Zahn's reddingswerk. Neem aan, dat Jezus' leven geheel buiten het bereik van ons historisch weten ligt; en gij kunt van hem aannemen wat gij verkiest: dat hij God, Godmensch, wonderdoener of niets van dit alles is geweest. Het is alles even mogelijk: uw „geloof" beslist. De roomsche kerk, die alle meeningen, ook historische, als probabel behandelt en van geene historische evidentie, gelijk over 't geheel van geene overtuigingen, weten wil, redt daardoor hare legenden: erg verstandig. Het Protestantisme echter heeft steeds op waarheidszin en wetenschap gerekend; ten minste beoogd zoo te doen.

die voorlichting waarop wij ons zullen kunnen verlaten, voor overtuigingen waarvan wij anderen rekenschap zullen kunnen geven en die wij met onze verdere kennis in verband zullen kunnen brengen, zijn nu eenmaal — anders dan in preêken, die aandoeningen, gezindheden en, bij een Robertson, zeker! óók overtuigingen willen wekken, maar overtuigingen, louter voor ons persoonlijk leven bestemd, — volledige uiteenzettingen en vooral bewijzen noodig, is noodig de voor ieder denkend mensch verstaanbare klaarheid.

Zegt iemand, dat wij, dat het heilbegeerig publiek toch veel meer is gebaat met de getuigenissen, zij mogen dan historisch en wijsgeerig juist of onjuist, waar of onwaar zijn, van een warm en vroom hart, van gevoel en verbeelding, die met hunne indrukken, mogelijk nog in impressioniste taal uitgesproken, leven en bezieling wekken; veel meer gebaat dan met juiste maar doodsche historische of wijsgeerige kennis: dan spreek ik dat niet tegen. Maar bij al den rijkdom van Robertson's Sermons: geen deskundige gaat toch die raadplegen om historische of wijsgeerige kennis op te doen. Brood is een kostelijker goed dan de sleutel van een juweelenkistje. Doch als ik dat kistje moet openmaken, heb ik er niet veel aan of iemand mij al een brood reikt.

Gevoel, verbeelding, heldenmoed zijn kostelijke gaven. Niet alleen voor den dichter, den letterkundige, den kanselredenaar. Ook de godgeleerde onderzoeker zal ze noode ontberen. Maar wanneer deze gaven aan het logisch denken en aan de kennis, door volhardend, nauwgezet onderzoek en zelfbezinning te verkrijgen, den arbeid uit de hand gaan nemen, dan worden ze gevaarlijk. Hoe onschatbare diensten kunnen eerstgenoemde mannen ook der godgeleerdheid bewijzen, ook zonder eigenlijk op het gebied van deze zich te bewegen, maar door haar materiaal te leveren; door haar godsdienstige verschijnselen in al hunne verscheidenheid zoo fijn en scherp en juist geteekend te bieden als wie geen kunstenaar is ze kwalijk uit de verwarde mengeling in wereld en leven vermag te onderscheiden. Welk een materiaal voor ethiek en zielkunde heeft Shakespeare niet geboden!

Maar elke overschrijding van grenzen wreekt zich, evenals alle onwaarheid.

Nog eens: gevoel, verbeelding, heldenmoed zijn kostbare

gaven. Maar nuchtere, eerlijke waarheidszin is dat niet minder. En zoodra de eerste de grenzen van dezen laatste overschrijden, kunnen zij, ongetwijfeld, nog wel voor een tijd harten goed doen: maar op den duur blijft dat kwaad niet ongestraft. Ook niet, al wordt het, en hoe dikwijls is dit niet het geval! in alle onschuld gepleegd. En die straf komt nêer niet alleen op „de wetenschap"; ook op die zielen, ook op het volksleven, waarin de godgeleerdheid zich door de verbeelding laat leiden.

De lektuur van de vrucht van de nieuwste godgeleerheid, hier besproken, kan het besef weder wakker roepen, welk eene taak tegenover eene theologie, die (niet de traditie, maar) het blind volgen van de traditie, en die andere, die (niet de medewerking, maar) de leiding der verbeelding inroept bij haren arbeid, ik geloof meê om toch God te helpen en de godsvrucht te redden, waarvoor naar 't schijnt ook al de stembus dienst kan doen; welk eene taak, zeg ik, daartegenover eene andere godgeleerdheid heeft. Zij, die het spoor der vroegste moderne theologie blijft volgen; wier beoefenaars als deze God en godsvrucht genoeg kennen om dergelijke hulp niet noodig te achten; die daarvoor te geloovig zijn, te zeker van hun Christendom; en die nu van onderzoek, zonder meer, der verschijnselen in heden en verleden, hoe onbevangener en grondiger des te beter, toenemend inzicht in de waarheid verwachten.

Amsterdam, Sept. 1901. CRAMER.

MIDDELEEUWSCHE LEGENDEN.

Den 6den Juli 1900 promoveerde aan de Leidsche Hoogeschool de heer C. G. N. de Vooys tot doctor in de Nederlandsche letteren met een proefschrift: *Middelnederlandsche legenden en exempelen. Bijdrage tot de kennis van de prozalitteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen.* Deze litterarische dissertatie behoort ook in dit tijdschrift besproken te worden, daar de theologische zijde er niet aan ontbreekt. Immers de behandelde stof is grootendeels van stichtelijken aard; de litteratuur, de middeleeuwsche niet 't minst, staat onder den invloed van den godsdienst, en waar in dit boek wordt aangetoond welk een plaats Maria, Jezus, de duivel, boete en biecht in die legenden hebben ingenomen, is het geen wonder, dat ook een theoloog er zich toe aangetrokken gevoelt en er kennis van nemen moet. Zoodra het volks*geloof* daardoor duidelijker wordt, is het gemeengoed geworden van litterator en theoloog beiden. Een aantrekkelijke stof is op aantrekkelijke wijze behandeld met groote kennis van wat zich in Handschriften vinden liet, en geen moeite werd gespaard om het onderzoek zoover mogelijk uit te strekken. Daartoe kon vooral meewerken een verblijf in het buitenland, waartoe de beheerders van het Fruin-fonds den heer de Vooys in staat hebben gesteld. Wie over de middeleeuwsche legenden en exempelen schrijven wilde mocht zich niet bepalen bij wat in vaderlandsche bibliotheken gevonden werd. De groote schatten uit het buitenland mochten niet verwaarloosd worden; en zoekende in buitenlandsche bibliotheken, vindt men meer dan de beste Catalogus aangeven kan. Wie een jaar lang leven mag te midden van handschriften kan veel vinden, en menig theoloog,

wien het onderwerp zou hebben aangetrokken, zou daarnaar kunnen watertanden. Dit is dan zeker ook wel de reden, waarom geen theoloog dit werk heeft aangedurfd. Velen mag het ontbreken aan de noodige opgewektheid om oude H. S. S. te raadplegen en zich te verplaatsen in een middeleeuwsche gedachtenwereld, wie zich de aanvankelijke moeite heeft getroost om zich vertrouwd te maken met het toenmalig schrift, hij vindt zijn moeite ruimschoots beloond. Er is geen aantrekkelijker en rijker onderwerp dan de bloeitijd der middeleeuwen, hetzij men zich bepaalt tot het ridderleven, hetzij men uitgaat in de stilte der kloostercel. In deze laatsten vooral zijn onze legenden en exempelen ontstaan.

Om de schoonheid dezer verhalen te verstaan en te waardeeren is noodig een gevoel voor het kinderlijke en teere, dat zich uitspreekt in tal van die eenvoudige exempels, waarover een verstandsmensch lachen kan, maar het innige en liefelijke ontgaat den gevoelsmensch niet. Is het Protestantisme, met name het Kalvinistische, wel niet wat te hard, te verstandelijk geweest? Een feit is het, dat jaren lang „het Protestantsche Nederland een afkeer had van het paapsche bijgeloof.” Nu men echter de middeleeuwen meer heeft leeren kennen, is het anders geworden. Men is het mystieke gaan waardeeren, en al dreigt hier overschatting, niet het minst ook waar het geldt de mystiek der Roomsche kerk, zich openbarend in kunst en leer, de Protestant onzer dagen trekt niet meer zoo ruw en eenzijdig te velde tegen paapsche stoutigheden, vooral niet waar ze in de middeleeuwen bedreven werden, en hij gelijkt over het algemeen niet op „een toerist, die met een Baedeker in zijn hand tijdens den dienst in een kathedraal rondwandelt, met klinkende stappen.” Wie daarin niets verkeerds ziet en de neiging daartoe bij zich voelt bovenkomen, hij late dit boek van Dr. de Vooys ongelezen. Het heeft tot hem niets te zeggen. De waarde van deze studie zit in het medegedeelde materiaal, zegt de schrijver zelf en wij kunnen hem dan ook niet dankbaar genoeg zijn voor den rijkdom van stof, die hier ons aangeboden wordt. Slechts loopen we nu en dan gevaar ons in die stof te verliezen, want al werd een juiste volgorde in acht genomen, zoodat wij het een gemakkelijk uit het ander kunnen zien voortkomen, dit neemt niet weg, dat wij al le-

zende een gevoel van overlading niet kunnen onderdrukken. Hieraan was niet te ontkomen, maar het maakt de lezing soms vermoeiend. Daarenboven heeft de schrijver als litterator belang bij vele dingen, die een theoloog minder belangrijk schijnen. Het onderling verband der verschillende legenden, de vraag naar de oudste redactie van een of ander verhaal moge belangrijk zijn, de theoloog zag gaarne weer iets meer gesproken over het volksgeloof als zoodanig. Vooral hoofdstuk III plaatst de verschillende Marialegenden te veel naast elkander, waar wij het wel eens wat meer beredeneerd hadden gezien. Is het meegedeelde materiaal evenwel hoofdzaak, dan kan den schrijver de lof niet onthouden worden zooveel mogelijk stof te hebben verzameld, terwijl hij m. i. volkomen geslaagd is om „zijn lezers de waarde en de poëzie van de exempelen te doen gevoelen". Bovendien waar hij zich op specifiek godgeleerd terrein begeeft, is het geschied met kennis van zaken. Alles te samen nemende, kunnen we niet anders dan den Heer de Vooys dankbaar zijn voor zijn voortreffelijk boek, dat ook voor de toekomst zulke goede beloften geeft.

Het is een groote schat, dien de stichtelijke litteratuur der middeleeuwen ons heeft nagelaten; in vele soorten is zij ons overgebleven en langzamerhand wordt zij meer bekend, dank zij de onvermoeide pogingen van velen om haar toegankelijk te maken. Had V. Hasak voor Duitschland veel gedaan, niet het minst in zijn boek: dr. Martin Luther und die religiöse Litteratur seiner Zeit (Regensburg 1881 [1]), ook in ons land is door mannen als Moll en van Vloten veel openbaar gemaakt.

Nu eens zijn het tractaten, vertaald of oorspronkelijk, levens van Jezus, sermoenen en plenariën, dan zijn het weer de z. g. spiegels, getijdenboeken, gebeden, exempels en legenden en welk een groote plaats beide laatsten in de middeleeuwsche letterkunde hebben ingenomen, heeft het boek van dr. de Vooys duidelijk aangetoond. Zij vormen een litteratuur op zich zelf,

---

1) Zie ook van hem: Die Himmelstrasse oder die Evangelien des Jahres (Regensburg 1882) en Die letzte Rose, oder Erklärung des Vates Unser (Regensburg 1883), en vooral Der Christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters (Regensburg 1868).

die te meer waarde heeft, omdat ze krachtens haar wezen bereikbaar is geweest voor het volk, meer dan de vaak diepzinnige tractaten, en ons een uitstekenden blik geeft op het geloofsleven van de mannen des volks, ook waar zij het kloosterkleed hadden aangetrokken. Want „exempels zijn korte verhalen, meestal uit het werkelijke leven, met stichtelijke of moraliseerende stichting". Vooral de eerste soort werd behandeld, omdat zij vormen een eigenaardige groep en reeds zoo stof te over tot bespreking geven. De legenden nemen in het boek kleiner plaats in; slechts de Maria-legenden worden besproken, die dan ook wegens hare schoonheid alle aandacht verdienen.

Deze legenden en exempelen worden gevonden in vele handschriften, hier en daar verspreid, soms tot afwisseling van wat in anderen geest geschreven werd, soms ook tot toelichting van het reeds meegedeelde. Reeds vroeg zijn er allerlei verzamelingen geweest, waarin de legenden en exempelen werden bijeengebracht, en in Hoofdstuk I noemt de schrijver achtereenvolgens op de hoofdbronnen, gewoonlijk in het Latijn geschreven, maar naderhand veelal vertaald. Daar de schrijvers soms veel reisden, leerden zij kennen verhalen uit allerlei streken en uit allerlei kringen, welke straks, bij een toenemende belangstelling in stichtelijke lectuur, met graagte in de landstaal gelezen werden. Achtereenvolgens worden genoemd het Vaderboec, de Dialogus van Gregorius den Groote, het Exordium magnum ordinis cisterciensis, Dialogus miraculorum van Caesarius, Biënboec van Thomas Cantimpratensis en het Passionael van Jacobus de Voragine of Aurea Legenda.

Deze geschriften zijn in zooverre bronnen als uit hen telkens geput wordt; feitelijk zijn het niet anders dan verzamelwerken; wie de eigenlijke makers der exempelen zijn geweest, zal wel altijd onbekend blijven. De oorsprong van elke volksoverlevering ligt in het duister. Maar zeer juist en duidelijk heeft de schrijver uiteengezet, wat de lotgevallen van dergelijke exempelen zijn geweest, hoe zij, eerst mondeling overgeleverd, allengs vaster vorm kregen, maar natuurlijk den invloed ondervonden van het op schrift brengen. Was reeds niet ieder een ervaren verteller, ook niet allen hadden de gave het exempel goed neer te schrijven; vandaar dan ook een verschil in redactie van

eenzelfde exempel, dat dikwijls zeer treffend is [1]). Geldt dit den vorm, ook de inhoud verandert; „op een veel voorkomend motief vindt men allerlei variaties." Bovendien vele exempelen werden samengesmolten of gesplitst, terwijl de Maria-, de Anna- of de Katharina-legenden weerkeerig op elkander invloed uitoefenden.

Langzamerhand echter werd de mondelinge overlevering door de schriftelijke verdrongen. De exempelen werden opgeteekend, òf als verzameling voor een stichtelijk òf als materiaal voor preeken, gedachtig aan 't woord van Gregorius den Groote: Magis docent facta quam verba et magis movent exempla quam predicamenta [2]). Had men in de middeleeuwen voor minder begaafde of ijverige predikers verzamelingen van preeken of schetsen, zooals b. v. van Johannes Nider, Sermones aurei totius anni of van Olivier Maillard, Sermones dominicales, zoo leverde Stephanus de Borbone, een Liber de septem donis spiritus sancti, waarin men zonder lang zoeken geschikte exempelen over een bepaald onderwerp vinden kon. Over het algemeen vinden wij in de ons overgeleverde sermoenen weinig exempelen opgenomen; des te meer vonden zij een plaats in stichtelijke tractaten. Een 14-tal tractaten worden opgenoemd, waarin ze sporadisch voorkomen. Begrijpelijkerwijze kwamen de exempelen hoogst zelden voor bij de mystieken, die meer het abstracte dan het aanschouwelijke zochten. Daarom te meer is het merkwaardig, dat wij bij Hendrik Mande in zijn tractaten hier en daar exempelen verspreid vinden, al dragen zij daar ook een ander karakter [3]). Zij dienen toch om het abstracte duidelijker te maken [4]).

Wie weet, welk een groote plaats Maria in het middeleeuwsch denken en gelooven heeft ingenomen, verwondert er zich niet over, dat zeer vele exempelen handelen over Maria en aan hare verheerlijking zijn gewijd. Voor een deel staat een Protestant vreemd tegenover deze dingen, en dr. de Vooys kan terecht afkeuren een streven van vele Protestanten, die niets schijnen te gevoelen voor het teere en aangrijpende

1) Men zie onder meer a. w. blz. 44—46 en blz. 140.
2) a. w. blz. 52.
3) a. w. blz. 324—327.
4) Zie G. Visser, *Hendrik Mande*, blz. 76—80 en o. a. *Bijl.* II, fol. 31r.

ook in dezen vorm van godsdienst opgesloten. Het is volkomen waar, dat ook de Maria-vereering beoordeeld moet worden „als poëzie, als een stuk van het leven, en niet uit stoffige folianten.” „Een dorpskerkje, waar op een zonnigen Meidag het Mariabeeld in bloemen verscholen staat, spreekt soms duidelijker taal dan een boek over dogmatiek” [1]. Maar iets anders is het oog te hebben voor het innige van vele verhalen en legenden, voor het kinderlijke eener vroomheid, die op Maria bouwt, en iets anders het geloof op zich zelf te waardeeren. Men behoeft nog niet te spreken van een „waanzinnig bijgeloof” om toch zijn ernstige bezwaren te hebben. In dit hoofdstuk vooral vinden we de litterarische behandeling der stof, die het aesthetische hoofdzaak acht en daaraan soms te veel opoffert de idee. Wij mogen met Pierson uit Intimis de Maria-vereering kunnen verstaan, of met Furrer [2] ons werkelijk bezig houden met wat de besten hebben geloofd en gedacht, bij zeer velen heeft er zich allerlei kaf onder gemengd. Dat te zien is geen gebrek aan pieteit.

Men kan ook te goed over alles denken. De Heer de Vooys zegt zoo b. v. ergens [3] dat soms het kinderlijke bijna (!) kinderachtig wordt, en hij verhaalt dan van een non, die van haar jeugd af nooit uit het klooster was geweest. Op een dag klom een geit op de muur en toen zij aan een andere zuster vroeg, wat dat was, zeide deze: „Het is een weerlijc wijf. Als dese weerlike wijfs aut werden, dan wassen hem baerden en hoernen.” De ander was toen verblijd, „dat sij so vele gheleert hadde.” Zoo „onnosel” was zij.

Is het niet iets meer dan een kinderlijke vorm, wanneer ons verhaald wordt van een maghet, die „hadde eenen hultenen ihesus, daer si altoes mede plach te spelene. Ende si droechen oec altoes met haer als si slapen ghinc ende leyden in haer bedde en hielten altoes voer haer lief” [4].

Hebben wij ook daarin niet een der bezwaren tegen een middeleeuwsche vroomheid, die de liefde en zinnelijkheid aan de

---

1) a. w. blz. 65.

2) dr. Furrer, *Katholizismus und Protestantismus*, Zürich u. Leipzig, 1900, s. 44—62.

3) a. w. blz. 121.

4) a. w. blz. 152.

eene zijde uitbant en haar aan de andere kant weer binnenhaalt [1])?

Dat de Maria-cultus zoo diep heeft kunnen doordringen in het Germaansche leven mag zeker wel een gevolg heeten van de aanpassing aan het oude, in casu heidensche gedachten en gewoonten, gelijk de Roomsche kerk bij de kerstening telkens in practijk heeft gebracht. Men behoeft met Grimm nog niet te denken aan een vervanging slechts van Holda of Frouwa; het vrouwelijke, het barmhartige in Gods wezen heeft den eenvoudigen vrome zeker aangetrokken. Was het niet een bekend prediker onzer dagen, die God in zijn gebed noemde: Onze Vader en Moeder? Iets dergelijks zal ook op de Maria-vereering wel invloed hebben uitgeoefend.

Zooals reeds gezegd is, zijn er vooral legenden waarin Maria optreedt, die wonderdadig in het leven ingrijpt en door mirakelen haar getrouwen beloont of uit gevaren redt. Maria is als een godin, wier schoonheid geen mensch aanschouwen kan [2]). Zij bewijst haar grootste gunst door den stervende zelf te halen en naar de hemelsche gewesten over te brengen. De legende van de herdersdochter, tot in later tijd bekend, is een uitwerking van deze gedachte.

Gelijk in geestelijke liederen de liefde tot Maria vaak aan verliefdheid denken doet [3]), zoo stellen vele Maria-legenden de verhouding van den vrome tot de Heilige Maagd voor als een verloving, die alle aardsche min vergeten doet, terwijl ook in ziekte de moederlijke teederheid van Maria jegens van allen verlatenen treffend uitkomt [4]).

Maria ziet alleen naar vroomheid; de geleerdheid kan buiten het hart omgaan. Dezen algemeenen trek der middeleeuwsche mystieken vinden we ook in de exempelen terug. Niet luide roepen, maar liefde klinkt in 's Heeren ooren. Niet de wijsheid der boeken, maar het „gevoelen van binnen", maakt den mensch tot een vrome, dat zijn vast terugkeerende gedachten

---

1) A. Pierson, *Eene levensbeschouwing,* blz. 251—253. Zie ook dr. de Vooys, a. w. blz. 74. Men zie echter Dr. J. G. R. Acquoy, *Het geestelijk lied in de Nederlanden vóór de Hervorming,* blz. 94—97.

2) Zie de aantrekkelijke legende op blz. 81.

3) Vrgl. J. G. R. Acquoy, a. w. blz. 97 en 100—101..

4) a. w. blz. 93.

bij toenmalige schrijvers; de Maria-legenden bewijzen het ons nu ook. Uit het graf van sommigen, die niets anders konden onthouden dan de woorden: Ave Maria, groeit een lelie op, en op ieder blad stond met gulden letters: Ave Maria. Dichters vergeleken de gebeden bij bloemen die uit den mond voortkwamen: een geestelijke rozenkrans.

Het heilige is het eerst aan miskenning blootgesteld; het witte kleed wordt het eerst besmet; geen wonder, dat ook de Maria-vereering daarin heeft gedeeld. Men moge het beginsel op zichzelf afkeuren, men kan het oog toch niet sluiten voor het poëtische en liefelijke ook in een Maria-vereering zich toonend. Wat de besten hebben gevoeld zij onze maatstaf. Het is waar, een Ave Maria, voor de vroomsten een uiterlijk kenmerk van den vereerder van Maria, is voor het volk en menig exempelschrijver bijna een tooverformule geworden. Maar gevoelt een Protestant niets voor 't innige van het volgend exempel [1]): Een broeder klaagt over „dorheit des herten", en Maria komt om hem te troosten. „Ende onse lieve vrouwe seide daer bi dit scone exempel, sprekende aldus: „Waer daer een vrouwe die hadde drie sonen, die enen wel sprekende, den anderen stamerende ende den derden van twie maenden, legghende in die wieghe, niet sprekende noch verstaende, mer alleen mit crijten sijn last ende seericheit te kennen ghevende, soude dese moeder der drien kinderen ghebede niet verhoren ende na hare machte te hulpen comen? Ja, den onverstandelen soude si meer ontfermen ende meer mededogens mede hebben dan mitten anderen. Also ist oec, o brueder, dat god merket op alle den ghenen die bidden mit gueder meninghe, al en verstaen si niet wat si bidden."

Soms werd 't avontuurlijke aan het stichtelijke dienstbaar gemaakt, gelijk ook wereldsche liederen werden veranderd in geestelijke zangen. Men denke aan:

Het daghet inden oosten
Het lichtet oueral
Hoe luttel weet mijn liefken
Och waer ick henen sal
Hoe luttel weet mijn liefken.

1) a. w. blz. 102.

hetgeen vergeestelijkt luidt:

Het daghet in den oosten,
Die maen schijnt overal.
Hoe geerne soude ick weten,
Waer mijn siel vaeren sal,
Hoe geerne soude ick weten!

Aan de bespreking van enkele exempelen, waarvoor wereldsche verhalen de stof gegeven hebben, is het slot van hoofdstuk III gewijd.

Naast Maria komt ook Christus in de exempelen voor, dien de verbeelding gemakkelijker afbeelden kon. De drieeenheid bleef een vaag begrip en in den grond onbegrijpelijk [1]). Vader en Geest kon men zich niet voorstellen. De Zoon daarentegen liet zich beter weergeven, en in de exempelen vinden we dan ook drieërlei voorstelling: I. Jezus als kind in de kribbe, II. Jezus op mannelijken leeftijd, III. Jezus als lijder of verlosser aan het kruis. Voor een deel kwamen deze voorstellingen onder den invloed van de schilderijen, die men in de kerk aanschouwde. De lijdende Christus bovenal was een voorwerp van voortdurende beschouwing. De 100 artikelen van Suso, de vele passieboeken zijn daar om het te bewijzen. Wanneer de mensch zondigt, lijdt God, en hij toont dit zichtbaar om den mensch tot inkeer te brengen. Zouden N. T. woorden niet menigmaal invloed op verhalen hebben uitgeoefend? De schrijver verzuimt meestal er naar te verwijzen, en toch ligt het hier en daar zoo voor de hand. Is het hier Matth. 25:40, elders [2]) is het Matth. 6:21, terwijl we later bij de beschrijving der hel [3]) als een diepe put vol vuur, terwijl afgestorvenen de levenden waarschuwen, onwillekeurig denken aan de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus. Als de hemel wordt voorgesteld als een stad [4]), dan denken we aan het hemelsche Jeruzalem uit Apc. met zijn pracht van goud en edelsteenen. Zoo ware er meer te noemen. Het genoemde moge doen zien, dat de stof ontleend werd aan bijbelsche verhalen. Sommige exempelen zijn niets anders dan in beeld gebrachte teksten.

---

1) Men zie het schoone exempel a. w. blz. 130—131.
2) a. w. blz. 141. 3) a. w. blz. 290.
4) a. w. blz. 302.

Dit had, meen ik, hier en daar meer genoemd moeten worden.

De daemonologie neemt in de exempelen een groote plaats in; geen wonder in een tijd, waarin de „viant wt der hellen" een integreerend deel uitmaakte van het volksgeloof. Een bonte verscheidenheid van voorstellingen vinden we ook in de exempelen. Joodsche, Christelijke, Germaansche gedachten laten zich hier en daar aanwijzen. De duivel is niet altijd een afstootend wezen; hij dient gaarne de menschen en is vaak een „verstootene, die medelijden verdient en die met een sterk gevoel van heimwee niets liever zou willen dan naar den hemel terugkeeren" [1]). Doch als hij herkend wordt, gaat hij bedroefd heen en vraagt als geschenk een kerkklokje [2]). De duivel is niet altijd een vijand van God. Gelijk de Satan uit de Jobeïde, helpt hij God in zijn wereldbestuur door het oog te houden op de zonden der menschen, en te maken, dat zij later hun verdiende straf ontvangen. Naast zijn afschuwelijke gedaante vinden we ook gesproken van zijn engelengestalte [3]), die hem het heilige kan doen nabootsen. Wordt Satan meestal gevreesd, omdat hij altijd vol bedrog en valschheid is, soms wordt hem ook onbeperkt vertrouwen geschonken; de woorden die hij door de bezetenen hooren doet, worden onvoorwaardelijk geloofd. De verschillende gedachten van velen zijn ook in de exempelen openbaar geworden. Gelijk onder Israël het kriterium voor alle werkelijke ingeving en ware profetie in den zedelijk-godsdienstigen geest der verkondigde woorden gezocht werd, zoo ging het ook bij de Gods- of duivelopenbaringen der middeleeuwen. Busch zag in de visioenen eener vrouw een werk van Satan, terwijl deze het voor een Godsopenbaring hield, omdat hij op zijn vraag aan haar, hoe God gekleed was, ten antwoord kreeg: in een grauw kleed. Dat was hem verdacht. Een Ave Maria was dikwijls het beste middel om van den duivel verlost te worden. Een driemaal opzeggen daarvan voordat zij naar bed ging, daarna „een kwart bier met wat boter," zoo heet mogelijk te drinken, genas, zegt Busch, een vrouw van des duivels nachtelijke openbaringen.

---

1) a. w. blz. 164.

2) In dezen geest ook schreef M. Corelli haar: Smarten van Satan.

3) Men zie 2 Cor. 11 : 14*b* in verband met wat ik hier boven schreef.

Zeer oud is de voorstelling, dat een mensch met den duivel een verdrag sluiten kan, volgens hetwelk hij God afzweert en zijn ziel prijs geeft. Is de oudste legende dienaangaande die van bisschop Theofilus, meer of minder omgewerkt komt het ook in latere legenden voor.

Hoofdstuk VI is gewijd aan de bespreking der Joden in de middeleeuwen, voor zoover ook de exempelen daarover licht verschaffen. Een aanhoudend lijden is hun geschiedenis in die dagen. Hun sociale toestand was treurig; opgesloten in enkele wijken, aan hun kleeding te herkennen, hadden zij voortdurend te lijden van den haat van vorsten en van het volk. Allerlei rampen werden hun toegeschreven, en als afstammelingen van Gods moordenaars stonden zij bloot aan allerlei vervolgingen. Geen wonder dat dezen weerkeerig het kruisbeeld en de hostie verfoeiden en ook Maria gingen haten. De gruwelijkste wreedheid werd dan in de vervolgingen toegepast [1]). Dezelfde beschuldigingen, die eens tegen de eerste Christenen werden ingebracht, troffen nu de Joden; ze zouden Christenbloed noodig hebben voor hun eigen godsdienst. Als de Joden bedrogen werden, kenden de Christenen leedvermaak, en vreemd mag het wel heeten, dat al dergelijke verhalen voor stichtelijk gehouden werden. Hoofdzaak evenwel was de bekeering onder den invloed van den Christelijken geest. Zoo was het in vele exempelen, als van den Jodenknaap, den kersten-jonghen. Treedt de heilige Maagd bij deze bekeeringen meestal handelend op, in sommige vooral komt haar onuitputtelijke liefde treffend uit. Zij vervloekt niet, maar vertrouwt op het edele van elken mensch. Bijzonder aantrekkelijk is het exempel: Van een ionghe iode daer onse vrouwe toe quam inden scepe [2]). Hier is een hart dat spreekt; hier is de Mariadienst een stuk leven en geen leer.

Het sacrament, d. w. z. de gewijde hostie, wordt in vele exempelen genoemd. Dat het wonder der transformatie welkome stof was en men van allerlei dingen wist te verhalen die het wondervolle te bewijzen schenen, is zeer natuurlijk. De meeste wonderen dienen dan ook om te bewijzen, dat Christus' lichaam in het brood aanwezig is. Het sacrament is onvergankelijk,

1) a. w. blz. 206. 2) a. w. blz. 228.

onkwetsbaar. Terwijl velen de waarde van 't sacrament onafhankelijk maakten van de reinheid van wie het toedienden, zag Geert Groote er bezwaar in de mis van den onreinen priester bij te wonen [1]).

Allerlei bijgeloovigheden waren aan de hostie verbonden. Zij werd soms als een toovermiddel beschouwd; in een bijenkorf gelegd, deed ze de sterfte tegengaan, onder de groente gezaaid, zou ze de rupsenplaag bezweren. Wel mocht de geestelijkheid er zich tegen verzetten, voor de kennis van het volksgeloof zijn deze en dergelijke dingen uiterst belangwekkend.

Tal van exempelen toonen de kracht van berouwvolle biecht en boete aan, waarin met opzet dikwijls de ergste zonden genoemd worden, opdat de macht van het berouw te beter uitkomen zou, dat met de strenge boete de schuld delgt en de hemelsche zaligheid verwerven doet. Eerst toen de Mariavereering toenam, kwam er als nieuw element in die exempelen, dat de genade niet verworven worden kan zonder de liefderijke inmenging van Maria.

Het denkbeeld, dat bij Mande en andere mystieken ook is te vinden, dat men door in dit leven te lijden de smarten van het vagevuur voor anderen verminderen kan, laat zich ook in enkele exempelen aanwijzen [2]). Een en ander is van niet gering cultuur-historisch belang.

Zoo brengt reeds de biecht den mensch in betrekking tot den dood. Het leven is daartoe een voorbereiding, en door de overpeinzing der „vier utersten", dood, oordeel, hel en hemel, is 't mogelijk zonden te vermijden en vroomheid te verwerven.

Aangaande den dood had men een zeer naïeve voorstelling; de ziel werd gedacht als een naakt kind, dat uit den mond van den stervende te voorschijn kwam en door Maria of engelen werd afgehaald. Soms ook vloog de ziel in duivengestalte naar den hemel. Al was de dood een verlossing voor den mensch en al bereikte deze daarmede zijn eigenlijke bestemming, vrij van vrees was men in de stervensure niet, omdat de duivel dikwijls nog een laatsten krachtigen aanval waagde en zich dan in allerlei schrikgestalten vertoonde. Dergelijke verhalen hebben

---

1) a. w. blz. 235. 2) a. w. blz. 249.

we niet als eenvoudige exempelen te beschouwen; het is in beeld gebrachte psychologie, wat dergelijke verhalen juist zoo merkwaardig maakt. Ook de vorm van visioenen is m. i. op zich zelf niets meer dan een vorm. Gelijk oud-Israëls profeten hun Godsspraken begonnen met een verwijzing naar 's Heeren woord dat tot hen geschiedde, zoo is, geloof ik, evenals bij hen, een visioen vaak niet doorleefd, maar gemaakt.

Terwijl de middeleeuwsche theologen onderscheidden een iudicium particulare en een iudicium generale, werd dit onderscheid in de exempelen geheel gemist. Was de „viant uter hellen" de aanklager, gewoonlijk nam Maria de verdediging des menschen op zich. Soms kon deze hem redden, waarna de veroordeelde weer tot de aarde terugkeeren mocht om zijn leven te beteren. Een achttien verhalen worden als getuigen hiervoor genoemd. Een en ander is merkwaardig en van belang voor de kennis van het oude volksgeloof, volgens hetwelk „de ziel als een tweede-ik in den slaap het lichaam kon verlaten en rondzwerven, terwijl het lichaam zielloos achterbleef". In andere verhalen wordt de zondaar verdoemd, maar is er een ander, die er als toeschouwer bij tegenwoordig is geweest. De legende van Udo, bisschop van Magdeburg, wiens veroordeeling na een slecht leven door een ander prelaat wordt aanschouwd, behoort in dit verband.

Daar de exempelen grootendeels volksoverlevering zijn, wordt de fijne theologische onderscheiding tusschen hel en vagevuur er niet in aangetroffen. In de beschrijving van beiden is niet veel verschil. Gewoonlijk dacht men zich de hel als een groot vuur, een diepe put vol vuur. Gelijk er vreugde is in den hemel over elken bekeerden zondaar, zoo bereidt de duivel den zondaar een feestelijke ontvangst. De straffen der hel zijn in overeenstemming met de gepleegde misdaad [1]). Bij de beschrijving van al die verschrikkingen was men zich levendig bewust verre te blijven van de vreeselijke werkelijkheid.

Ook in de beschrijving der hemelsche zaligheid kwam men woorden te kort; men kon zich den hemel niet anders denken dan in aardschen vorm; hij was als een stad, schitterend van goud en edelsteenen, soms als een rijk versierde kerk. Voor

---

1) a. w. blz. 295.

maagden die in den hemel komen is het de hoogste zaligheid door Jezus ten dans te worden gevoerd.

De tijd vliegt in den hemel om, gelijk hij in de hel lang valt. Er is een reeks van sagen, waarin dit motief wordt uitgewerkt [1]). Soms is het een onderaardsche verblijfplaats — men denke aan de Kijffhäusersage — soms is het de hemel, maar altijd is het een oord waar de heerlijkheid den tijd vergeten doet. Zijn bij God niet duizend jaren als één dag?

Over het algemeen vinden wij in de exempelen weinig allegorie; toch is zij uit de stichtelijke tractaten langzamerhand in de exempelen overgegaan. Zoo is er b. v. een verhaal over het „Clooster vanden heilighen gheest", waarin de H. G. een klooster stichtte voor zijn zeven dochters. Een machtig prins, Satanas, weet zijn dochters in het klooster te krijgen, totdat de abdis bij haar terugkeer des duivels kinderen uitwerpt [2]).

Bij Mande dragen de allegorische visioenen een eigen karakter. Zijn eigen ervaring gebruikt hij tot toelichting van het besprokene. Slechts geloof ik niet, dat het zulk een geheel ander karakter draagt als dr. de Vooys het doet voorkomen. De exempelen, die sommigen opschreven, zijn toch eens visioenen geweest van anderen, door lateren opgeschreven, terwijl ook in Mande's exempelen de dichtende verbeelding haar werk heeft gedaan.

De kerk hield de scheiding tusschen geestelijken en leeken zooveel mogelijk in stand, maar de mystiek der 14de eeuw heeft na Eckhart er zich tegen verzet en vaak den ongeleerden, verlichten leek verheven boven den beroepstheoloog. De „opgeblasenheit der clergiën ende der kunsten inder scriften" van de „meysters van parijs", was den mystieken een gruwel. Ook in de exempelen vinden we daarvan hier en daar een spoor. In de exempelen „vanden seven sacken", „van een vroukijn van XXI iaren", „van eenen devooten vraukin", „vander molenarinne" komen dergelijke verlichte leeken voor, die zelfs geestelijken verbazen door hun devote oefeningen en bespiegelingen.

1) Men zie John Koch, *Die Siebenschläferlegende,* Leipzig, 1883.
2) a. w. blz. 318.

Naast de stichtelijke staan de moraliseerende exempelen, menigmaal niet volkomen te scheiden en toch eigenlijk voor een verschillende reeks van lezers bestemd. Zijn de eerste meer christelijk-ascetisch, de laatste zijn meer wereldsch en vaak van heidenschen oorsprong, ontleend aan Seneca e. a.

Het bovenzinnelijk element is er buitengesloten. Men vindt ze behalve nu en dan in stichtelijke werken, vooral in de Gesta Romanorum, Twispraec der creaturen, Dat scaecspel, Dat Caetspeel en Het Rechtsboek van den Briel. De moraal dezer exempelen is meer practisch dan verheven en staat in vele opzichten ver af van die der stichtelijke litteratuur. Terwijl Caesarius, Bienboec kloosterlectuur zijn, worden de moraliseerende exempelen vooral op de burchten gelegen.

Na de middeleeuwen zijn deze exempelen verdwenen; hier en daar worden nog enkele verzamelingen aangetroffen, maar ze hebben opgehouden volkseigendom te zijn, en waar nieuwe exempelen ontstaan, daar worden ze verhaald in een houterige taal, zonder leven en kleur vaak.

Daarmede eindigt het interessante boek van dr. de Vooys, die zeker aan het einde wel had kunnen schrijven het onderschrift uit vele H. S. S.: Explicit expliciat; qui plus vult scribere scribat. Dit is, geloof ik, de groote verdienste van zijn werk, dat hij een materiaal heeft gegeven dat voor verdere bewerking zeer geschikt is, dat hij ook daarin reeds orde heeft gebracht en ons aldus een goed overzicht heeft gegeven over de middeleeuwsche exempelen en legenden, die eens zoo groote rol hebben gespeeld en door het in beeld brengen van een kinderlijke filosofie voor de kennis van het geloofsleven der middeleeuwen van het hoogste belang zijn. Dr. de Vooys heeft ons een studie geleverd, op eene wijze die aan zijn boek een blijvende plaats zal doen toekomen. Met verlangen kunnen dus zijn verdere studiën op dit gebied, waarop hij zoo volkomen thuis is, worden tegemoet gezien. Er wachten, naar de schrijver zelf meedeelt, nog belangrijke stukken op eene uitgave [1]), en reeds heeft hij eene belofte vervuld door uit te geven een

1) Men zie a. w. blz. 15, noot 2; 57, noot 2; 116, noot 1; 157, noot 2; blz. 325 noot 3; 329, noot 1.

opstel over: Middelnederlandsche prozaverhalen over de geboorte van Jezus [1]).

Deze belangrijke studie van dr. de Vooys is waard om in veler handen te komen. Zij zal de waarde en de poëzie der exempelen volkomen doen gevoelen; waarmede de Heer de V. dan ook zijn doel heeft bereikt.

Mei 1901. G. Visser.

---

1) Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie, Deel I, blz. 125—162.

HEXATEUCHCRITIEK.

The Hexateuch according to the Revised Version arranged in its constituent documents by members of the Society of historical theology, Oxford. Edited with introduction, notes, marginal references and synoptical tables by J. Estlin Carpenter, M. A. Lond. and G. Harford-Battersby, M. A. Oxon. In two volumes. Vol. I. Introduction and tabular appendices. Vol. II. Text and notes. (Longmans, Green and C°. 39 Paternoster Row. London. 1900).

Ziedaar een paar boekdeelen in quarto, samen 640 bladzijden groot, duidelijk gedrukt, netjes gebonden en keurig uitgevoerd, gelijk de Engelschen dat kunnen. Hunne wetenschappelijke uitgaven hebben iets aantrekkelijks; reeds de vorm lokt tot lezing uit. En daar de inhoud der boekdeelen niet voor den vorm onderdoet, durf ik gerust zeggen: wie wat van de Hexateuchquaestie weten en vooral wie er dieper in doordringen wil, kan niets beter doen dan ze bestudeeren.

Maar wie wil dat? Niet-theologen kunnen er niet over denken. Want al staat betrekkelijk weinig Hebreeuwsch in het boek, het komt er toch in voor [1]), en kon ook moeilijk ontbreken, althans bij de argumenten, aan taal en stijl ontleend. Zoo wat is natuurlijk niets voor niet-theologen. Daaruit volgt echter geenszins, dat het iets is voor allen, die wel theologen zijn. In de eerste plaats bevindt zich onder dezen nog altijd een groot aantal, voor wie het Hebreeuwsch geen bijzondere aantrekkelijkheid heeft. En bovendien zijn velen tamelijk afkeerig van critische studiën; zij hebben er geen hart

---

1) Het meest in de leerzame lijst van woorden en uitdrukkingen der onderscheiden oorkonden; daarop volgen een lijst ter vergelijking van wetten en instellingen, en een deels synoptisch, deels analytisch overzicht van den Hexateuch, I, 181—279.

voor en meenen er best buiten te kunnen. Het doorlezen van eenige fijn en vol gedrukte bladzijden over zulk een vraagstuk als de Hexateuchquaestie dunkt hun geen groot genot. In ons land ten minste zou ik iemand, die mij vroeg of hij, aangenomen dat hij er toe in staat was, zulk een werk zou schrijven en uitgeven, het niet durven aanraden, omdat ik mij verzekerd houd, dat hij weinig lezers en koopers zou vinden.

Is het in Engeland hiermede anders gesteld? Het schijnt wel zoo. In elk geval is Engeland veel grooter en de Engelsche taal nog een wereldtaal bovendien. Dit is nu al het tweede geschrift van denzelfden aard, binnen weinige jaren in het Engelsch geschreven. Het eerste was van een Amerikaansch theoloog, Benjamin Wisner Bacon, die achtereenvolgens *The genesis of Genesis* (1893) en daarna *The triple tradition of the Exodus* uitgaf. Het laatste werk wordt soms door Wildeboer aangehaald [1]). Beide bevatten, gelijk de Schrijver zelf het uitdrukt, „a study of the structure of the pentateuchical books and illustrating the presence of bibles within the bible.''

Die „bibles within the bible'' zijn, gelijk men begrijpt, de oorkonden, waaruit de Hexateuch is samengesteld of, wil men: samengegroeid; en de geleerden, aan wier vlijt wij deze boeken verschuldigd zijn, stelden zich tot taak, die oorkonden te ontleden en te leeren kennen.

Het is een zeer minutieuse arbeid, zoo als de lezers van dit tijdschrift zich uit de dagen van Kuenen herinneren. Dat zulk een arbeid op het oogenblik algemeen gewild en gewaardeerd wordt, zelfs onder godgeleerden, heb ik, althans voor ons land, boven reeds betwijfeld. Men vindt, als ik het wèl heb, dat er voorloopig genoeg gecritiseerd is, en dat men 't nu liever in eene andere richting moet zoeken. Misschien heeft men gelijk. *Tempora mutantur*, en het is best mogelijk dat zulke boeken als ik bespreek, over eenige jaren zelfs in Engeland, America en Duitschland [2]) geen uitgever meer vinden, omdat ze noch gelezen noch geschreven worden.

Profitons de l'instant derhalve, zeg ik tot mijne vak- en

---

1) In zijne Letterkunde des O. V.[2] (1896) blz. 160, 163, 166.

2) Ik denk, Duitschland noemende, aan Holzinger's Einleitung in den Hexateuch (1893), en zijne Allgemeine Einleitung in den Hexateuch (1900), standaardwerken van den eersten rang.

studiegenooten, die wel belang in deze dingen stellen. Zoolang het de aangename tijd hunner verschijning is, willen wij de critische boeken nog lezen. Vooral zulke goede als het thans te bespreken Oxfordsche.

De heeren Carpenter en Harford-Battersby, wier namen op het titelblad staan, zijn niet de eenige auteurs van dit geschrift. Het is ontstaan door samenwerking van een Comité, dat in 1891 tot dit doel benoemd is door de Society voor historische theologie te Oxford. Behalve de twee genoemde heeren namen aan dien arbeid deel: E. J. Tripp, die vroeger een werk over de samenstelling van Genesis schreef; C. G. Montefiore, redacteur van de Jewish Quarterly Review; G. Buchanan Gray, schrijver van een boek over de Hebreeuwsche eigennamen; W. H. Bennett, de uitgever van het boek Jozua in Haupt's Sacred books; en — last not least — T. K. Cheyne [1]). Het werk is verdeeld en gemeenschappelijk herzien; de eindredactie ten slotte opgedragen aan de twee, die op het titelblad vermeld worden.

De bedenking, die tegenwoordig bij velen opkomt, als ze van deze analytische critiek hooren, is den heeren uitgevers blijkbaar bekend geweest en door hen onder de oogen gezien. Niet alleen orthodoxen [2]), maar ook ethischen, liberalen en modernen vragen, of er niet te veel ontleed wordt en of inderdaad de bijbelboeken wel zoo samengesteld zijn als men meent. Hoeveel handen onderstelt men nu voor het maken of tot stand komen van één geschrift! Dat schijnt al te kunstig reeds voor onzen tijd, en dus te meer onaannemelijk voor de oudheid, toen de menschen nog eenvoudiger waren. Zoo spreekt men.

De Oxfordsche geleerden wijzen allereerst in voorbeelden aan, dat hetgeen, volgens de critiek, met den Hexateuch geschiedde, oudtijds gewoon was, veel meer dan nu. Niet alleen de bijbelsche geschriften, maar ook brahmaansche en buddhistische; niet alleen de oud-classieke, maar ook vele middeleeuwsche zijn zoo ontstaan. Ten behoeve van Engelsche lezers wordt dit laatste door eene beschrijving der samenstelling van het leven

1) Ook W. B. Selbie wordt genoemd, maar die heeft zich bij het verlaten van Oxford teruggetrokken.

2) Ik bedoel confessioneelen.

van Alfred den Groote door Asser en van de Saksische Kroniek toegelicht. Eerst de boekdrukkunst heeft de methode veranderd; maar zoolang men boeken enkel door handschriften voortplantte, kon ieder in zijn exemplaar bijvoegen wat hij goed vond en wat hem belangrijk scheen; kon men boeken van ouderen en jongeren datum onder één hoofd verbinden; kon men toevoegen, omzetten, weglaten zooveel men verkoos. Er was geen auteursrecht; er was geen de minste controle of behoefte aan controle. Onze vaderen, die in de onfeilbaarheid der H. S. geloofden, kenden den voormaligen toestand zeer goed; daarom namen zij een bijzonder goddelijke zorg voor de bewaring der bijbelboeken aan. Inderdaad, daar hadden zij gelijk in: zonder een wonder konden deze het toenmaals algemeene lot niet ontgaan, dat zelfs het heterogeenste en tegenstrijdigste bijeengevoegd, en dat altijd door gewijzigd en omgewerkt werd.

Zeker, als men een proces, gelijk de Hexateuch doorloopen heeft — en gelijk de meeste bijbelboeken doorloopen hebben — ab ovo in al zijne phasen nagaat, dan heeft men schijnbaar iets te kunstmatigs. Verbijsterend en afschrikkend moet, vooral op niet-deskundigen, reeds de lijst der afkortingen werken, die ter aanduiding der oorkonden gebruikelijk zijn en ook in de inleiding van dit Engelsche boek opgegeven worden. Bij de initialen: J, E, JE, D, P, R, is 't niet gebleven; neen, deze hoofdletters zijn van de noodige exponentcijfers of letters voorzien, hier aldus: J^s, E^s, D^s = „secondary elements in J, E, D"; P^g = de grondschrift van P, P^h = de heiligheidswetten in P, P^t = oudere en onafhankelijke groepen van priesterlijke thora, opgenomen in P; R^{je}, R^d en R^p, respectievelijk de redacteuren, die J met E, JE met D, JED met P verbonden hebben. Ik weet, dat velen glimlachen bij dezen apparatus criticus, maar geloof dat hij onvermijdelijk is, daar het ten slotte toch niet anders gaat. Het lijkt mij daarbij niet practisch, dat in Deel II van de Engelsche uitgave J, E en P met dezelfde letter gedrukt zijn, en dat voor de toevoegselen tot P^g de gelijke letter gebezigd is als voor R^{je}. Dit moet tot verwarring leiden. Waarom in dezen niet het voorbeeld van Kautzsch en Socin in hunne editie der vertaling van Genesis en dat van Bacon gevolgd, die voor al de met hoofdletters aangeduide oorkonden een verschillende drukletter hebben? Dit gebrek in de Oxfordsche editie

hangt samen met het streven om wel de onderdeelen of latere bewerkingen der bronnen door drukletters van de bronnen zelve te onderscheiden, b.v. J^s van J, en E^s van E, en zelfs jongere additamenta bij P^g, P^h en P^t. Ook dat is een verkeerde manier. Want behalve dat al die nuances zeer onzeker zijn, zijn de eindelooze splitsingen tot in alle kleinigheden vermoeiend voor den lezer [1]).

Voor de vertaling van den Hexateuch is de gewone Engelsche, d. i. herziene overzetting, de zoogenaamde Revised Version te gronde gelegd. Dit is geen voordeel geweest. Want al werd er nog al eens van afgeweken, er is toch te veel blijven staan, dat stellig verbeterd zou zijn, als de heeren zich niet zoo gebonden hadden. In één Hoofdstuk van Genesis (47) vind ik vlak na elkander de volgende fouten. Vs. 16 luidt: „And Joseph said, Give your cattle, and I will give you for your cattle, if money fail". Aan dat *I will give you* ontbreekt natuurlijk het object, niet in de Samaritaansche, Grieksche en Latijnsche teksten, maar in den Hebreeuwsch-Palestijnschen, in welken לֶחֶם (bread) na לָכֶם uitgevallen is ten gevolge van de gelijkvormigheid der woorden, eene bekende handschriftenfout. Door het slaafsch volgen van laatstgenoemden tekst heeft de Revised Version gedwaald. Vs. 19 vragen de Egyptenaren Jozef: „Wherefore should we die before thine eyes, both we and our land?" Daar *land* niet kan sterven, is dit onzin, weer door den textus Hebr. receptus veroorzaakt, terwijl LXX de goede lezing biedt: „waarom zouden wij sterven en zou ons land woest worden?" Vs. 21 bericht de Rev. Version, hier weer klakkeloos overgenomen, van Jozef: „he removed them to the cities?" Dit is eenvoudig ondenkbaar: waarom zou Jozef de Egyptische boeren in de steden opgesloten hebben? Ja, het staat zoo in den ons bekenden Hebreeuwschen tekst, maar wie de LXX vergelijkt, ziet, dat עָרִים (steden) in H. een corruptie is van עֲבָדִים (slaven), en dat er gestaan heeft: „Jozef maakte de Egyptenaren tot slaven".

1) Ook de lijnen met hoeken, die dienen moeten om de bronnen van elkander af te scheiden, zijn weinig doelmatig en bij de lezing storend.

Ik vraag, naar aanleiding van deze proeven, die ik uit een klein bestek verzamelde en die ik met vele andere zou kunnen vermeerderen: komt het te pas, dat in een wetenschappelijk werk zulke fouten bestendigd worden? Dit had anders moeten en kunnen zijn. Zoo als het is, ligt de kracht der Oxfordsche heeren allerminst in eene behoorlijke tekstcritiek; maar gelukkig wel in historisch-literarische critiek en in de ontleding van den Hexateuch. Hiervan wil ik een en ander mededeelen.

Waar wordt eigenlijk het eerst gezegd, dat Mozes den Pentateuch heeft geschreven? Ezra wist nog, dat het boek Deuteronomium, het eenige der vijf, hetwelk zich als Mozaïsch voordoet, strikt genomen niet van hem was; want hij kende de daarin voorkomende geboden aan de profeten toe [1]. Toch laat zich niet loochenen, dat reeds in het boek Koningen, welks eindredactie na het jaar 561 v. C. in de Babylonische ballingschap valt, woorden, in Deuteronomium voorkomende, als Mozaïsch geciteerd worden. Maar de vijf boeken heeten eerst in Kronieken zoo, d. i. in den Griekschen tijd na Alexander den groote. Omstreeks 300 v. Chr. moet het vast gestaan hebben, dat de geheele thora van Mozes was.

Het behoeft tegenwoordig geen betoog meer, dat wij hier met eene dwaling te doen hebben, ongeveer gelijk aan die, welke het Psalmboek aan David en het Spreukenboek aan Salomo toeschreef. Dit wordt dan ook in het Oxfordsche boek niet uitvoerig bewezen, te minder daar het vanzelf volgt uit de onderscheiding der oorkonden, waarvan de oudste eenige eeuwen jonger dan Mozes was. Daar de schrijvers, behalve critiek, ook geschiedenis der critiek willen geven, wordt stil gestaan bij Jean Astruc van Montpellier, den ontdekker der oorkonden en daardoor vader der Pentateuchcritiek, omstreeks het midden der 18de eeuw. Merkwaardig en vreemd genoeg, hield deze baanbreker zelf toch nog aan den Mozaïschen oorsprong van den Pentateuch vast, ofschoon daaromtrent reeds vroeger door andere geleerden zeer juiste opmerkingen gemaakt waren. Het eerst door de Spaansche rabbijnen Rabbi Jischaki van Toledo (± 1000 n. C.)

1) Ezr. 9 : 11. De opmerking is van Stade Gesch. d. V. J. I, 15. Ze wordt in de Oxfordsche uitgave niet gemaakt.

en den beroemden Aben Ezra (1088—1167), die de aandacht vestigden op met de traditie onvereenigbare teksten, als: „dezen waren de koningen van Edom, voordat er koningen in Israël regeerden"; „toen woonden de Kanaänieten in het land"; „Mozes schreef"; „op den berg, waar Jahve verschijnt", d. i. de tempelberg: op „de grafstede van Og", die al een antiquiteit was, enz.

Na Aben Ezra is de pentateuchcritiek gaan slapen; maar met de kerkhervorming staat ze weer op, althans voor een poos. Zij vindt een woordvoerder in Carlstadt, en, wat minder bekend is, ook in Luther. Straks als de protestantsche orthodoxie haar uitwerpt, wordt ze in bescherming genomen door katholieken, als Andreas Maes en vele Jezuieten; door wijsgeeren als Hobbes en Spinoza; door Remonstranten als Episcopius en Clericus. De lijst is in het Engelsche werk vrij compleet; slechts had nog kunnen aangeteekend worden, dat, ondanks de orthodoxe geloovigheid op dit punt, bij de lutherschen de twijfel nooit geheel week. Zoo gaf in 1743 de Göttingsche hoogleeraar A. G. Waehner in zijne Antiquitates [1]) er uiting aan, toen hij schreef: „et nos negare non possumus comparere pauca in Pentateucho quae Mosis aetate nondum scribi potuerunt". Van die *pauca* geeft hij dan in eene noot nog al wat proeven, en wijst er bovendien op, dat Mozes zijn eigen dood en begrafenis toch moeilijk heeft kunnen beschrijven.

De oorkondencritiek, door Astruc begonnen, is het eerst weer opgenomen door Eichhorn en Ilgen; vervolgens komt Vater met zijne fragmentenhypothese, en de Wette met zijne Beiträge; Ewald en Tuch met hunne aanvullingshypothese. Het „Boek der Oorsprongen" viert nu zijne triomfen. Na verloop van jaren volgt de nieuwere school der Grafianen, welke tot heden de nieuwste is. Zij heet hier de school der ontwikkelingshypothese; door Holzinger was ze de nieuwere oorkondenhypothese genoemd. In dit verband komt natuurlijk ook Kuenen voor, en waarschijnlijk boezemt het den Nederlandschen lezer belang in te vernemen, hoe hij in het Engelsche boek gewaardeerd wordt. Ik wil de bladzijde, aan hem en zijne geestverwanten gewijd, in haar geheel mededeelen.

„Reeds in 1833 werkte Reuss op zijne colleges te Straats-

---

1) P. 25.

burg de stelling uit, dat veel van de priesterlijke wetgeving in de middelste boeken des Pentateuchs jonger dan Deuteronomium was. Twee zijner leerlingen, Vatke en George, kwamen kort daarna en onafhankelijk van elkander tot hetzelfde resultaat. Doch zij waren hun tijd te ver vooruit, en werden dus door de toen heerschende school zoo heftig bestreden, dat in die richting 25 jaar lang geen schrede meer gezet werd. In 1861 deed Kuenen weer den eersten stap door uit te spreken, dat de priesterwet passages bevat, die alleen begrepen kunnen worden als verdere ontwikkeling van de deuteronomische voorschriften. De besliste en beslissende aanval op de hypothese van Ewald ging in 1865 van Graf uit. Dezen had de studie der meest historische berichten van het Richterentijdvak af tot den ondergang der Judeesche monarchie toe overtuigd, dat de Levietische priesterwet niet bestaan had gedurende het tijdvak, hetwelk begon met de verovering van Kanaän en eindigde met de verwoesting van Jeruzalem. Die wet was volgens hem in haar geheel naëxilisch. Zij bevatte oudere en jongere bestanddeelen. De oudere exilische waren hoofdzakelijk te vinden in de zoogenaamde heiligheidswet, de jongere waren door Ezra bijeengebracht.

Deze voorstelling van het ontstaan der wetgeving drong niet op eens door, te minder daar ze aanvankelijk nog gedrukt werd door een critisch bezwaar. Graf liet aan het historisch deel van den Hexateuch, met name aan de zoogenaamde toledôt-secties van Genesis, den hun door Ewald aangewezen datum, ten gevolge waarvan het „*Boek der Oorsprongen*" nu tweeslachtig werd. Toen Kuenen de fout in de hypothese aanwees, heeft Graf haar verbeterd. Sinds dien tijd is deze door Kalisch in Engeland en door Kuenen in Holland geleerd: de laatste legde haar ten grondslag aan zijn *Godsdienst van Israël.* Allengs steeg het aantal der Grafianen, hoewel langzaam. In 1872 sloot Bisschop Colenso na lang aarzelen zich erbij aan. Maar in 1876 ontving de kleine groep den krachtigen steun van Wellhausen, wiens schitterende artikelen over de samenstelling van den Hexateuch de aandacht van gansch Duitschland trokken. Hierop volgde twee jaar later het eerste deel van zijne Israelitische Geschichte, welke een zorgvuldig onderzoek van de geheele traditie over den cultus en eene vergelijking van den Hexateuch

met de historische boeken des O. T. bevatte. Deze twee geschriften benevens de uitvoerige behandeling van het onderwerp door Kuenen in het eerste deel van zijn HCO² zijn de basis voor alle volgende uiteenzettingen van het standpunt der nieuwe school geworden. Er is echter nog iets bijgekomen om de hypothese ingang te verschaffen. Op voortreffelijke wijs heeft van wijlen W. Robertson hare resultaten het eerst gepopulariseerd in zijne wonderschoone lezingen over *Het Oude Testament in de Joodsche Kerk.* Dezelfde opvatting lag ten grondslag aan zijn boek over den *Oorsprong der Semietische instellingen.* Ook Prof. Driver is een harer voorstanders. Een groote menigte geleerden in Duitschland, Holland, Frankrijk, Engeland en de Vereenigde Staten staan in het gelid voor hare handhaving en desnoods voor hare verdediging. Geene andere critische hypothese heeft ooit in zulk een korten tijd zooveel bijval gevonden. Zij mag gezegd worden thans het terrein te beheerschen."

Er is nog wel oppositie [1]). De zienswijze van Ewald, gewijzigd overgenomen door Dillmann, vindt thans steun bij Kittel, Baudissin en Strack, drie eminente geleerden, die nog altijd verdienen gehoord te worden. De Oxfordsche heeren houden zich echter niet met hunne bestrijding bezig, aangezien zij, evenals onlangs Holzinger, zich tot taak hebben gesteld, alleen positief de nieuwste hypothese in al haren omvang te doen kennen [2]). Hieraan is alle aandacht gewijd, en het werk — dat moet gezegd worden — is uitnemend verricht. Het exposé pleit voor zich zelf en dient zoo tevens, zonder opzettelijke polemiek, tot wederlegging van hen, die de prioriteit van den priestercodex blijven verdedigen. Een voorbeeld moge dit duidelijk maken. Strack geeft toe, dat van de heerschappij der priesterwetten in den koninklijken tijd haast geen sporen voorkomen. Maar, zegt hij, dat bewijst niets; immers wij weten, dat de Israëlieten afgodisch gezind en gaarne hun God ongehoorzaam waren. Deze redeneering wordt in het Oxfordsche boek niet opzettelijk medegedeeld, laat staan bestreden; maar wel worden

---

1) Ik bedoel op wetenschappelijk gebied. Daar buiten, op kerkelijk gebied, is de tegenstand nog zeer sterk.

2) Intusschen hadden zij, althans nu zij toch de namen van bestrijders noemen, die van Green en van Halévy ook wel kunnen vermelden.

3) Einleitung in das A. T. 5, 54 f. Einl. 5, 56.

de wapens tot hare bestrijding in handen gegeven. Als David, de man naar Gods hart, leeft en offert en priesters aanstelt tegen alle voorschriften der priesterwetten in; als Nathan en Gad er nooit bij hem op aandringen, dat hij ze zal naleven; als Elia in Achab alles berispt behalve die afwijking en zelf op den Karmel een offer ontsteekt tegen alle P.-regels in, dan krijgt men het vermoeden, dat hier toch iets anders in het spel is geweest dan opzettelijke ongehoorzaamheid aan de openbaring van Gods wil in die wetten. Nog sterker wordt het ignoreeren van alle zoogenaamd „Mozaïsch" ceremonieel in P door niemand minder dan den priester-profeet Ezechiël [1]). Stel dat hij met die wetten voor oogen zijn programma schreef [2]), hoe heeft hij het dan gewaagd den hoogepriester af te zetten of beter gezegd: te doen verdwijnen; den hoogepriester met zijn fraai ornaat en heilig symbool? hoe heeft hij dan twee verzoendagen in plaats van één verordend, en het geheele ritueel van dien dag veranderd? hoe heeft hij dan de wijnoffers vervangen door olieoffers? Is het denkbaar dat hij dit alles heeft durven doen, als Mozes of de oude priesterwet het tegendeel voorgeschreven had? De Joodsche rabbi's vonden het oudtijds zoo vreemd, dat zij Ezechiël van den kanon wilden uitsluiten. Later toen zijn boek toch opgenomen was, besloten zij te wachten op de terugkomst van Elia, die deze tegenstrijdigheden wel oplossen zou. Inderdaad, tot op dien dag blijven ze voor de geleerden der rechterzijde onoplosbaar.

Het is geen zuiver letterkundig vraagstuk, waarom het gaat, of JE dan wel P de oudste oorkonde is. Immers de opvatting, die men kiest, heeft een zeer grooten invloed op de voorstelling, die men zich vormt aangaande het verloop van Israël's geschiedenis en de ontwikkeling van zijn godsdienst. Het is dus vooral een historisch vraagstuk. Volgens Strack, gelijk wij hoorden, is de Israëlietische geschiedenis in den richteren- en koninklijken tijd één doorloopende afval van den waren God. Men leert dat oordeel op zijn rechten prijs schatten, als men bemerkt, dat de verhouding der oorkonden in den Hexateuch de omgekeerde is van de vroeger onderstelde. Eerst later, te beginnen met Deuteronomium, zijn de Jahwedienaars in Israël de eischen van

---

1) „Zie over the deviations of Ezekiel", I, 128. 2) Ezech. 40—48.

een absoluut Jahwisme, van verfoeiing der beelden en reliquieën, der ephods en terafim, der heilige steenen en boomen gaan stellen. Zelfs de slang van Mozes mocht toen niet blijven, ofschoon ze veel menschen genezen had! Slechts de ark vond nog eenige genade in die oogen, als zij maar in plaats van een god een wet had gedragen. Hoe verdwijnt de dogmatiek voor de werkelijkheid, die ons deze critiek doet kennen! Wij begrijpen nu dat Gideon Jerubbaäl kon heeten en een ephod oprichten, zonder zijn nationaal en Jahwistisch karakter in te boeten. Wij begrijpen dat David terafim in huis had en meende dat hij elders vreemde goden moest dienen; dat nog Hozea en Jezaja de oude heiligheden waardeeren, en eerst jongere profeten ze verafschuwen. Wij begrijpen, dat het oordeel der deuteronomisten over de aanbidding op de „hoogten" geveld, gelijk staat met het oordeel van vele protestanten over den middeleeuwschen katholieken eeredienst.

De oppositie tegen de nieuwste hexateuchcritiek wordt echter in den laatsten tijd niet alleen gevoerd door de oude critische garde, die aan Dillmann's denkbeelden blijft vasthouden, maar ook door archaeologen met wapens, aan de inscripties ontleend [1]). Vooral Sayce en Hommel zijn in dit opzicht onvermoeid. Zoo beweert eerstgenoemde b.v. dat het verhaal aangaande den aankoop van het graf bij Hebron, Gen. 23 (uit P.), wat zijn stijl betreft, precies luidt als een Babylonisch document in spijkerschrift en de Tel-el-Amarna tafelen [2]). Dit schijnt ongunstig voor de onderstelling dat de oorkonde, waaraan het bijbelsch bericht ontleend werd, ongeveer duizend jaar jonger is dan de genoemde monumenten. Jammer slechts, dat Sayce niet heeft goedgevonden de overeenkomstige uitdrukkingen mede te deelen, en gemeend heeft het in dezen bij een algemeene aanduiding te kunnen laten. Bovendien merken de Oxfordsche geleerden te recht op, dat, als het gepast is, de wijze van uitdrukken in Gen. 23 met den stijl van oude Babylonische en Egyptische documenten te vergelijken, het stellig niet

1) Zie Theol. Tijds. van 1900, blz. 370—376.

2) Sayce, Expository Times, Jan. 1898, p. 177 vgl. *The Hexateuch* (het Oxfordsche werk) 1, 64.

minder gepast is, ze te vergelijken met andere gedeelten van de oorkonde, waarin de koopacte van Abraham voorkomt. Doen wij dat, dan bespeuren wij, dat al het zoogenaamd notarieele in den stijl der acte ook wordt aangetroffen in P., wanneer de schrijver andere zaken mededeelt. Zoo b.v. „ik ben een vreemdeling en bijwoner bij u" (vs. 4), „het land Kanaän" (vs. 1), „eene bezitting van iets" (vs. 4) enz. Merkwaardig ook, dat de Hittieten in dit verhaal (Gen. 23), gelijk overal bij P., בְּנֵי חֵת heeten, en niet, gelijk in de andere oorkonden, חִתִּים [1]). Kortom, wij hebben hier den gewonen stijl van P en geen anderen.

Gelijk men ziet, hebben de Oxfordsche heeren wel degelijk notitie van de nieuwe bestrijding der archaeologen genomen. Niet onaardig is ook hunne opmerking [2]) dat Sayce zich zelven weerlegt, als hij [3]) mededeelt, dat de vermelding van Gomer Gen. 10:2 [4]) een jongeren datum dan 680 v. C. onderstelt — voor de oorkonde P! Zij hebben gelijk. Wanneer Gomer, zooals waarschijnlijk is, de Kimmeriërs aanduidt, dan heeft men zich slechts te herinneren, dat dezen eerst ± 700 in Klein-Azië verschenen en ± 675 met de Assyriërs slaags raakten [5]) om de juistheid der tijdsbepaling in te zien. Daarmee wordt niet ontkend, dat Babylonische invloeden op P gewerkt hebben. Als Gen. 6:14 כֹּפֶר, *lijm* of *pek*, aan het Babylonische *kuupri* beantwoordt, dan is dit een bewijs voor verband tusschen het Babylonische en Hebreeuwsche zondvloedverhaal [6]), maar waarom moet dat verband reeds in den vóór-Mozaïschen tijd zijn gelegd?

Met deze vraag komen wij midden in het onderwerp, dat Cheyne in het eerste deel uitvoeriger behandelt onder het opschrift *Criticism and Archaeology* [7]). Hij beweert, dat men in het algemeen, zonder scherpe controle, niet te veel op de ontcijfering der inscripties vertrouwen moet. Hoe wenschelijk ook b. v. een commentaar op den Pentatench met volle archaeologische toelichting zijn zou, hij is voor het oogenblik niet te

1) Holzinger l. l. 339.
2) I, 134. 3) *Early History of the Hebrews* 131.
4) Hij heet de eerste zoon van Japhet.
5) Zie E. Meyer, *Alte Gesch.* I, 452—5, 463; Holzinger, Die *Genesis* 95.
6) *The Hexateuch*, I, 135.
7) Cap. XV der Inleiding, I, 164—171.

schrijven. Sayce heeft in 1892 op het Orientalistencongres te Londen gezegd, dat de tijd voor een zuiver philologische behandeling der inscripties nog niet gekomen is, omdat de lezingen en verklaringen te onzeker zijn. Hij heeft daarin geen ongelijk, dunkt mij. Toen ik onlangs in the Journal of biblical literature Haupt's belangrijke verhandeling over de Babylonische bestanddeelen in het levietisch ritueel las, kreeg ik den indruk, dat hetzelfde na acht à negen jaar nog geldt. Voor oningewijden zijn de mededeelingen daaromtrent ten minste soms vrij onbegrijpelijk. „In the cuneiform ritual text", schrijft Haupt[1]), „published by Professor Zimmern, the *imittu* or right hand" (יְמִינִית) is often mentioned. „This", voegt Haupt erbij, „can hardly mean the right thigh, as Zimmern translates, but must denote the right shoulder." *Quaeritur* door mij, en zeker ook door meer niet-deskundigen, op welken grond een woord, dat *rechterhand* beteekent, geacht wordt tevens voor *rechterdij* en *rechterschouder* gebezigd te zijn? Zoo oppervlakkig lijkt dat alles zeer willekeurig. Ik laat nu in het midden of *imittu* i. q. יָמִין is[2]).

Hoe voorzichtig men moet zijn, blijkt uit hetgeen Cheyne[3]) van „Vader Scheil" vertelt. Deze geleerde meende op grond van eene spijkerinscriptie, in het museum te Constantinopel bewaard, dat hij koning Kedorlaomer, den tijdgenoot van Abraham en door dezen verslagen[4]), had teruggevonden in een brief van Hammurabi, den koning van Babylon (2287—2232) aan Sin-idinnam, den koning van Larsa. De veelbelovende ontdekking is echter ten slotte op niets uitgeloopen, toen bij nader onderzoek[5]) bleek, dat hetgeen Vader Scheil gelezen had: „op den dag (der nederlaag) van Kedorlaomer[6])", meer bepaald luidde: „de troepen, die onder het bevel van Inuhsamar stonden", wat zeker nogal verschilt!!

Ook aan de scheppings- en zondvloedverhalen heeft Cheyne

---

1) P. 60. Ik heb bovenstaande mededeeling niet aan het Oxfordsche werk ontleend.

2) Dat Ass. *xinça* = חֲלָצַיִם is, gelijk Haupt t. a. p. ook gist, lijkt in elk geval zeer onwaarschijnlijk.

3) P. 169. 4) Zie Gen. 14: 17.

5) Van L. W. King.

6) In de inscriptie zou de naam dan *Kudurlogamar* luiden.

in dit verband zijne aandacht gewijd. Het is zeker, zegt hij, door de Amarnatafelen, dat zich reeds vóór de stichting van het Assyrische koninkrijk eene Babylonische beschaving over West-Azië verspreid had tot de kusten der Middellandsche zee toe. Godsdienstige mythen moeten een deel daarvan uitgemaakt hebben. Het is dus hoogst waarschijnlijk, dat reeds in dien voortijd eene Babylonische cosmogonie in Kanaän bekend werd, dat de Hebreeën na hun komst in dit land ze aan de Kanaänieten ontleenden en dat dezen er allengs een Hebreeuwschen vorm gaven. Of aan het verhaal in Gen. 1 eene mondelinge dan wel eene schriftelijke traditie ten grondslag ligt, kan men in het midden laten. Dr. A. Rutgers van der Loeff Jr. acht in zijne verdienstelijke dissertatie [1]) het laatste vrij zeker, maar ik zie niet in, op welken grond. Doch, gelijk ik zeide, de verwantschap zelve is in geen geval twijfelachtig [2]), en vermoedelijk ontstaan, zooals Cheyne zich dat denkt. En ook hierin ben ik het met hem eens, dat men om de overeenkomst van de Israëlietische voorstelling met de Babylonische niet overhaast moet besluiten tot een vroegen datum van Gen. 1. Immers bij al de overeenstemming bestaat er ook groot verschil; en dat wijst op jonge redactie. Toen de Israëlieten de Babylonische mythen van de Kanaänieten overnamen, kunnen zij niet dadelijk besloten hebben, er zeer belangrijke trekken uit weg te laten, ze te berooven van haar oorspronkelijke kleur en ze te gebruiken als middel tot prediking van een zeer verfijnd godsbegrip. Hoeveel tijd moet niet verloopen zijn, eer uit die mythe dat is geworden wat wij nu Gen. 1 lezen. Dat de Priesterschrift een jong geschrift is onder de oudtestamentische boeken, wordt eigenlijk nog zekerder dan het al was, door het Babylonische scheppingsepos.

Ook de zondvloedsmythe is van Babylonischen oorsprong, gelijk zich *a priori* verwachten liet op grond van het door Huxley [3]) medegedeelde feit, dat volgens de hedendaagsche

---

1) De Semitische kosmogonieën, 51, 54.

2) Vgl. Dr. L. Knappert, Th. Ts. XXXIV, 487: „Men kan niet meer twijfelen aan den gemeenschappelijken oorsprong der Hebreeuwsche en Babylonische voorstelling."

3) Essays on controversed quaestions 583—591, 605; cf. Driver in Hogarth's Authority and Archaeology 27.

geologen ten grondslag aan het verhaal lag eene buitengewone overstrooming van den Eufraat. Het Israëlietische bericht nu heeft sterk sprekende trekken met het Babylonische gemeen[1]), vooral in den vorm, waarin J het heeft. Ik herinner slechts aan deze Babylonische versregels:

De duif vloog heen en weer,
Doch daar er geen rustplaats voor haar was, keerde zij terug.
Toen liet ik[2]) een zwaluw uit, en 'k liet ze los,
De zwaluw vloog ook heen en weer,
Doch daar er geen rustplaats was, keerde zij terug.
Toen liet ik een raaf uit, en ik liet hem los.
De raaf vloog, en zag het water afnemen,
Hij krijschte, maar keerde niet terug.
Toen liet ik alles uit en bracht een offer,
De goden roken den heerlijken geur.

Wien komt, als hij die versregels leest, Gen. 8 niet voor den geest[3])? Het Babylonisch verhaal is echter eenvoudiger, het Israëlietische meer uitgewerkt. In dit laatste (bij J) duurt de vloed ook reeds 40 dagen; in het eerste slechts eene week. *Fama crescit eundo*; bij P, die J's verhaal voor zich had en omwerkte, duurt hij een geheel jaar!

Wanneer de opteekening van het Israëlietische zondvloedverhaal in zijn oudsten ons bekenden vorm plaats had, laat zich niet precies uitmaken, maar wel laat zich uit de vergelijking met het Babylonische afleiden, dat er vrij wat tijd verloopen moet zijn, voordat het dezen vorm kan hebben aangenomen. Ook wijst Cheyne er te recht op, dat in de oudste profetieën en historiën geen spoor van bekendheid met het verhaal voorkomt. Wat hij echter naar aanleiding van de Noachische verbondsstichting[4]) opmerkt, schijnt mij minder juist. Aan deze bijvoeging kan niet, gelijk hij meent, een argument voor den zeer lateren oorsprong van het Israëlietische verhaal worden ontleend. Immers dit bestond al vóór en zonder dat additament, blijkens de redactie van J.

---

1) De overeenkomst is hier letterlijker dan bij de scheppingsverhalen.
2) De Babylonische Noach wordt sprekend ingevoerd.
3) Zie vs. 7—12, 20, 21a. 4) Gen. 9:1—16.

De verdienste van het Oxfordsche boek ligt niet alleen hierin dat het bijeenbracht en weergaf wat anderen leerden. Hier was meer te doen. De leiders en voortzetters der nieuwste hypothese, ofschoon het in hoofdzaken eens, verschillen op ondergeschikte punten vaak in zienswijs.

Hiervan moest evenzeer het noodige medegedeeld, en zoo mogelijk, tusschen de meeningen gekozen worden.

Ook dit is geschied.

Een punt van verschil is b. v. het vaderland van J. Dertig jaar geleden zocht Schrader dit in het noordelijk rijk, wijzende op de belangstelling, door deze oorkonde in Sichem betoond[1]), op het brandmerken van Juda in de Thamarlegende[2]), en op de overeenkomst in taal, die hij meende te ontdekken tusschen J en Hozea, den profeet van het noorden. Reuss[3]), Kuenen en Kautzsch hebben zich met Schrader's gevoelen vereenigd, en althans de eerste uitgave van J voor Ephraëmietisch verklaard; J^2 is volgens Kuenen Judeesch. De meerderheid echter is van eene andere meening, en de Oxfordsche heeren sluiten zich hierbij aan. Zij houden ook J^1 voor Judeesch en hechten vooral waarde aan het argument, dat E in het noorden is ontstaan, en dus het ontstaan van de andere gelijksoortige oorkonde in hetzelfde rijk onwaarschijnlijk moet geacht worden. Ik vind de redeneering niet klemmend. Waarom zouden in dezelfde omgeving op onderscheiden tijdstippen niet overeenkomstige geschriften kunnen ontstaan zijn? Daarentegen worden de argumenten, door Schrader, Reuss, Kuenen e. a. voor den Ephraëmietieschen oorsprong van J. bijgebracht, niet weerlegd. Holzinger[4]) heeft Gen. 38 „eine judäische Stammesgeschichte" genoemd, „deren Aufzeichnung einem Judaër besonders nahe lag"; en verder ook uit Abraham's verhuizing naar Hebron bij J, en het typische van den Gibeonietischen tempel Jos. 9 (met het oog op den lateren Jeruzalemschen) den Judeeschen oorsprong afgeleid; maar dergelijke argumenten worden hier met stilzwijgen voorbijgegaan. Over de samenstemming tusschen Hozea met J

---

1) Gen. 33:18; 34 e. e.

2) Gen. 38.

3) Gesch. der H. Schr.[2] S. 264 f; hij noemt, behalve Sichem, ook nog andere noordelijke plaatsen, waarin J welgevallen heeft, als Bethel, Machanaïm, Pniël, Ebal.

4) Hex. 164 f.

wordt geen woord gezegd, evenmin als over de voorliefde van J voor noordelijke plaatsen en heiligdommen. Kortom, over deze moeilijke quaestie is te Oxford geen nieuw licht ontstoken, ja ze is zelfs oppervlakkig behandeld.

De prioriteitsquaestie van J en E tegenover elkander wordt ook besproken. Men zegt vaak: „J is minder profetisch bewerkt en representeert, veel meer dan E, de oude volkssage in hare frissche oorspronkelijkheid, dus is zij de oudste van de twee." De Oxfordsche heeren merken [1]) in gelijken geest op: „het geschiedwerk (J), dat den Jahvedienst van het begin der wereld af laat plaats hebben, bevat eene naïever voorstelling van den loop der dingen dan het document (E.), hetwelk in de voorgeschiedenis van Israel's godsdienst eene ontwikkeling ziet met haar toppunt in de openbaring op den Horeb." Desniettemin aarzelen zij, J de prioriteit toe te kennen, omdat Kuenen en Dillman op dit punt tegenover elkander stonden, „hetgeen den natuurlijken twijfel wekt, of de quaestie wel voor oplossing vatbaar is." Dit lijkt mij geen beslissend argument. Immers Kuenen en Dillmann hadden een zoo afwijkenden kijk op den ganschen Hexateuch, dat van hen stellig geen overeenstemming in dezen te verwachten was. Hoe zou Dillmann, voor wien P de oudste oorkonde is, de prioriteit aan J boven E hebben kunnen toekennen, daar J het allerverst van P af staat? J is stellig ouder, maar ik geef toe, dat ofschoon J het antiekst is, enkele passages in die oorkonde minder oud zijn, dan parallele in E. Zoo is met name de Abraham-Sarai-Pharao-scène Gen. 12 (J) eene jongere redactie van de oorspronkelijke Izaäk-Rebecca-Abimelech-scène in Gen. 26 (J) dan de Abraham-Sara-Abimelech-scène in Gen. 20 (E). Maar de J van Gen. 12 is J^2, althans niet de oorspronkelijke J, gelijk reeds daaruit blijkt, dat deze toch wel geen doublet van zich zelf zal gemaakt hebben door de legende van Gen. 26 in Gen. 12 op Abraham's naam te kopiëeren. Dat Gen. 12 van J^2 is, werd o. a. juist in het licht gesteld door Wellhausen [2]) en eerst ook door Holzinger [3]), maar 't is later ten onrechte door laatstgenoemde ontkend [4]). Men kan dus gerust blijven zeggen, dat J ouder is dan E, behoudens de latere additamenta in J, die jonger zijn.

1) I, 118. 2) Comp. 413. 3) Hexateuch 216. 4) Genesis 138.

Met de prioriteitsvraag hangt eene andere samen, die wel door Holzinger [1]), maar niet door de Oxfordsche geleerden behandeld wordt: is de eene oorkonde afhankelijk van de andere? Dat ze soms woordelijk overeenkomen, pleit voor die onderstelling, of misschien nog meer voor eene andere, t. w. dat J en E ieder voor zich aan eene gemeenschappelijke bron ontleenden.

In de beslissing over de quaestie, of de redactor van Deuteronomium (12—26) en den tweeden proloog (Dt. 5—11) J en E nog ieder afzonderlijk dan wel reeds vereenigd vóór zich gehad heeft, wijken de Oxfordsche geleerden van Kuenen [2]) en Holzinger [3]) af. Volgens dezen toch was het eerste, volgens onze schrijvers was het laatste het geval. Zij brengen voor hunne meening argumenten bij, die m. i. niet opgaan. De deuteronomische liturgie bij het aanbieden der eerstelingen [4]) is, zeggen zij, samengesteld uit jahvistische en elohistische phrases. Dit is waar, evenals dat het deuteronomisch resumé over den ondergang van Dathan en Abiram [5]) tweeërlei bestanddeelen bevat. Maar dit een en ander bewijst niets voor de verbinding van J en E, daar de door Dt. geciteerde uitdrukkingen in de bronnen op verschillende plaatsen staan; kwamen ze vereenigd voor, dan zou het iets anders wezen.

Evenmin erken ik de kracht van een tweede argument, hier gebezigd. Dt. 9 : 13 v. staat: „Ik heb dit volk gadegeslagen, het is een hardnekkig volk, ik wil het verdelgen, zijn naam uitwisschen" enz. Dit is aan Ex. 32 : 9 ontleend, waar hetzelfde staat. Nu zeggen de Oxfordsche heeren: in datzelfde verband lezen wij Ex. 32 : 13 „Bij u zelven hebt gij, Jahve, gezworen, dat gij het nakroost van Abraham en Israël vermenigvuldigen zoudt als de sterren en hun dit geheele land tot erfdeel zoudt geven", welke herinnering op de belofte, Gen. 22 : 15—18 gedaan, terugslaat. Hierna wordt opgemerkt: volgens Kuenen [6]) is Gen. 22 l. l. van JE; dus ook Ex. 32 : 13, daaraan ontleend, en Ex. 32 : 9, omdat die tekst in hetzelfde verband voorkomt. — De redeneering gaat echter niet op, daar Ex. 32 : 9, ofschoon in één verband met 32 : 13 staande, stellig

---

1) Hex. 219.
2) HCO² I, 242.
3) Hex. 304.
4) Dt. 26 : 5—8.
5) Dt. 11 : 6.
6) O² I, 247.

niet aan JE maar aan J ontleend is; alleen Ex. 32 : 13 is van JE of van den Redactor van J + E, gelijk blijkt uit het zinstorende der invoeging van dit vers tusschen Ex. 32 : 12 en 14, „Heb berouw, o Jahve, van het kwaad, dat gij aan uw volk doet" (12[b]), en: „Jahve had berouw van het kwaad" (14). Men mag dus, daar alleen Ex. 32 : 13 stellig in de verbonden uitgave JE voorkwam, niet, zonder meer, van Ex. 32 : 13 tot Ex. 32 : 9, dat Dt alleen overneemt, besluiten; en hiermee valt de grond voor de gansche redeneering.

Mijn bestek laat niet toe, dat ik meer proeven mededeel van den ernst en de nauwkeurigheid der Oxfordsche heeren, met wie men soms van meening verschillen kan, maar die men altijd met belangstelling volgt. Nog éene aanhaling slechts ten bewijze, dat ook de moeilijkheden van P door hen niet over het hoofd zijn gezien. De vraag heeft zich voorgedaan, of Ezra's wetboek alleen P dan ook reeds JED bevatte, m. a. w. of de verbinding der oudere en nieuwere oorkonden door hem of na hem heeft plaats gegrepen.

De Engelsche geleerden onderstellen het laatste [1]), maar ontveinzen zich niet, dat dit gevoelen door bezwaren gedrukt wordt. Zoo is het een bezwaar, dat op Neh. 8, waar de invoering van het nieuwe wetboek door Ezra wordt geschetst, het verhaal volgt van eene verbintenis om wettische bepalingen na te leven, die meerendeels in de oudere wetboeken, het Bondsboek en Deuteronomium, voorkomen. In de oplossing dezer moeilijkheid sluiten de heeren zich bij Kosters [2]) aan, m. i. volkomen terecht. Aan den éénen kant toch is 't, gelijk zij juist opmerken, ondenkbaar, dat de invoering van P eene inlijving van deze wet bij oudere en vaak daarmee strijdige geweest zou zijn. Aan den anderen kant echter vertoont wel de onmiddellijk na de invoering gevolgde viering van het Loofhuttenfeest [3]) het karakter van P, maar niet wat na afloop daarvan den 24[sten] Tischri werd vastgesteld volgens de wet Gods [4]): omtrent de huwelijken met vreemde vrouwen, het vieren van

1) Met Kuenen, Stade, Cornill, Wildeboer, Bennett, Kautzsch, Schürer, Piepenbring; het tegenovergestelde gevoelen is verdedigd door Wellhausen, Ryle, König, Adelis.

2) Het Herstel van Israël 91—104; vgl. de Leidsche vertaling des O. T. I, 1068.

3) Neh 8 : 14 – 19.

4) Neh. 10 : 29.

den sabbat, het houden van het sabbatsjaar, het brengen van offers en het opbrengen van tienden. Daar de Kroniekschrijver, wiens compilatie wij voor ons hebben, gewoon was in het naëxilisch deel van zijn werk alles te verwarren, hebben wij ook hier aan te nemen, dat hij tot illustratie van de invoering der nieuwe wet daaraan heeft toegevoegd wat vroeger plaats had gehad. Dat deze onderstelling niet willekeurig is, blijkt o. a. uit een nadere overweging van de eerste en tweede der bovengenoemde verplichtingen. Aan het slot van het boek wordt bericht, dat de Joden er in Nehemia's tijd niet aan dachten alleen onder elkander te trouwen en de sabbatten door rust te heiligen [1]. Ziedaar toestanden, blijkbaar voorafgaande aan de plechtige voornemens (Neh. 9 en 10), tot welker vervulling men zich bij eede verbonden heeft en die het Jodendom ook verder nagekomen is. Desniettemin heeft de Kroniekschrijver het in omgekeerde orde bericht.

Op Wellhausen's hoofdbezwaar tegen de tijdsbepaling, t. w. dat de Samaritanen reeds in 430 v. C. den geheelen Pentateuch hadden, is hier niet gelet [2]. Het is echter nu onlangs overwogen en bevredigend opgelost door Steuernagel [3] en Bertholet [4]. De Samaritanen hebben de thora een honderd jaar later, omstreeks 330 v. C., ontvangen en aangenomen. Zoo blijft voor de verbinding van P met JED eene eeuw speelruimte.

1) Neh. 13 : 23—27 en vs. 15 v.
2) Zie Deutsche Literaturzt. 1900, k 3287.
3) Allgem. Einl. in den Hexateuch, S. 276.
4) Theol. Ltztg. 1901, k. 188.

Januari 1901. J. C. MATTHES.

BOEKBEOORDEELINGEN.

W. B. Kristensen, *Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud*, inaugureele rede, uitgesproken 23 Sept. 1901 (Leiden, E. J. Brill).

„Hoe meer zich de kennis van de uitwendige dingen heeft uitgebreid, des te enger is de kring van het weten aangaande God geworden. Vroeger had de geest daarbij zijn hoogste belang van God te weten en diens natuur te doorgronden. De geestelijke voorstellingen, die het kennen Gods in het binnenste der menschen te voorschijn roept, waren de hoogste, die de geest kende. Elk ander belang werd, daarbij vergeleken, gering geacht. Onzen tijd heeft aan die inspanningen en bemoeiingen een eind gemaakt. Wat Tacitus zei van de oude Duitschers: dat zij securi adversus deos waren, dat zijn wij ten opzichte van het kennen wederom geworden: securi adversus Deum". Van deze bittere aantijging, door Hegel zoovele jaren geleden, in zijne *Philosophie der Religion* geuit, hebben wij ons, zoo wij Kristensen geloof schenken, tegenwoordig niets meer aan te trekken. De gouden eeuw schijnt voor de godsdienstfilosofie, in verband met de geschiedenis der godsdiensten, aangebroken. „De vooruitgang op het gebied der godsdienstwetenschap in de laatste helft der 19de eeuw hangt hiermede nauw samen, dat de groote historische godsdiensten en de godsdiensten der onbeschaafde volken, dus de empirische grondslag der godsdienstwetenschap, gedurende dien tijd in steeds grooteren omvang, en met scherpere toelichting van bijzonderheden binnen de perken onzer kennis gebracht zijn. Dit toenemend inzicht in de geschiedkundige gegevens heeft intusschen de hoogste en gewichtigste vraagstukken betreffende het wezen en den oorsprong

der godsdienst niet uit het oog doen verliezen. Integendeel, de oplossing dier wijsgeerige vraagstukken is door de geschiedkundige studiën beter dan vroeger voorbereid, en het geschiedkundig onderzoek werkt meer dan ooit het wijsgeerig onderzoek in de hand. Het zal als een blijvende verdienste van Prof. Tiele gerekend worden, het organische verband tusschen deze twee vakken te hebben aangetoond en dit voor het onderzoek in beide vakken vruchtbaar te hebben gemaakt. De methode van de vakken, van geschiedenis en wijsbegeerte, is niet dezelfde, maar het onderwerp is hetzelfde; min of meer duidelijk is de godsdienst naar zijn diepste wezen als een eenheid onder alle geschiedkundige verschijnselen op godsdienstig gebied te vinden. Alles wat den naam godsdienst draagt is door deze fundamenteele eenheid verwant en verbonden. Het is zelfs zoo, dat eerst de waarneming van deze eenheid, dus eerst de uitkomst van het philosophisch onderzoek naar het wezen der godsdienst, ons de laatste en volledige verklaring brengt van de geschiedkundige verschijnselen. Niets toont beter, hoe nauw deze twee vakken samenhangen. Wie zich met de geschiedenis der godsdiensten ernstig bezighoudt zal daarom ook het probleem van het wezen der godsdienst van dichtbij zien rijzen." Men zou dit lezend allicht kunnen meenen, dat men om te weten, wat godsdienstfilosofie is, niets beters kon doen dan de werken van Tiele te bestudeeren. Doch dan zou men bedrogen uitkomen. Niet aan wat hij voor de wijsbegeerte gedaan heeft, maar aan verdiensten van anderen aard, en waarover alleen vakgenooten kunnen oordeelen, is die geleerde zijn roem verschuldigd. Had hij, of een ander beoefenaar der geschiedenis in deze eeuw, het aanzijn geschonken aan iets wat den naam van godsdienstfilosofie mag dragen, dan zou Kristensen zulk een wijsbegeerte niet ad Kalendas Graecas verschoven hebben. Hij doet dit door (bl. 17) te verklaren, dat historisch onderzoek uit den aard der zaak alleen voeren kan tot het analyseeren van verschijnselen, waarmee de wijsbegeerte rekening moet houden, maar niet tot een ontologisch onderzoek van wijsgeerigen aard. Wie de Rede oplettend leest zal echter dra ontwaren, dat de schrijver geen reeds voltooide wijsbegeerte op het oog heeft, maar veelmeer een toekomstige, met wier grondlegging zich nu de historie bezighoudt. En zeer zeker staan tegenwoordig het ge-

schiedkundig en het wijsgeerig onderzoek nader bij elkander dan ooit te voren. Beter dan vroeger weet men thans, wat de mensch op verschillende trappen van godsdienstige ontwikkeling als het werkelijkste, het ware, het hoogste leven beschouwt. Wat Tiele, wat anderen, wat Kristensen zelf, in deze zijne Rede, gezegd hebben, zijn kostelijke gegevens, waaruit blijkt dat de „godsdienstige mensch zoekt den juisten vorm, de meest geschikte uitdrukking voor het absolute, onvoorwaardelijke leven, dat hij met min of meer bewustheid in zich zelf voelt wonen; dat hij, om zich van deze zijne schatten meester te maken, gedwongen is steeds dieper in hun wezen en aard door te dringen, daar hij ze vermeerdert in dezelfde mate als hij ze begrijpt". Doch wordt daardoor de band tusschen wijsbegeerte en geschiedenis inderdaad nauwer? Kristensen aarzelt. Wel is hij er diep van overtuigd, dat uitingen van de zucht tot levensbehoud, zoo roerend uit de door hem verklaarde oude teksten sprekend, voor de wijsbegeerte van den godsdienst van belang zijn, maar of men er in kan zien een geleidelijken overgang van godsdienst tot wijsbegeerte, zegt hij, is nog de vraag. Nog weifelmoediger klinkt zijn taal aan het eind der Rede. „Indien het als resultaat, ook van uitgebreide onderzoekingen, blijken mocht, dat de getuigenis der geloovigen aangaande het wezen der godsdienst steeds van denzelfden aard is, moeten wij dan deze getuigenis als oplossing beschouwen van het probleem der wijsbegeerte aangaande het wezen der godsdienst? Ik denk het niet. Een onderzoek van den hier aangeduiden aard blijft een geschiedkundig onderzoek, een onderzoek van feiten die tot de geschiedenis behooren. De mogelijkheid bestaat zelfs, dat de geloovige mensch zijn eigen godsdienstig gevoel niet altijd juist begrepen heeft, dat hij zijn gevoel niet altijd onder de juiste woorden gebracht heeft en dat een psychologisch onderzoek tot eenigszins andere oplossingen zou komen". Als dit zóó is, als de bespiegeling moet wachten totdat de geschiedenis haar laatste woord zal gesproken hebben, ziet het er droevig met de godsdienstfilosofie uit. De wijsbegeerte, die wel is waar eerst kan komen nadat de godsdienst is verschenen, kan reeds met haar werk beginnen, zoodra de eerste al is het ook maar zwakke pogingen heeft aangewend om in een wereld vol wisseling te zoeken wat eeuwig hetzelfde is. Want de wijsbegeerte bezit in

haar zelve een onbedrieglijken toetssteen om in den godsdienst het absolute, het altijd onveranderlijke zijn te onderkennen. Doch dan dient het eene wijsbegeerte te zijn, wars van alle zich zelve verminkend abstentionisme en vrij van alle kortzichtig empirisme. Al spreekt elk haar eigen taal, godsdienst en wijsbegeerte zijn één. Om die oorzaak hebben, lang vóór het ontstaan der moderne geschiedenis van de godsdiensten, in de oudheid het Platonisme, in de middeleeuwen de Katholieke filosofie, in de eerste helft der vorige eeuw de Duitsche een zoo grooten invloed kunnen uitoefenen. Het is niet wegens leemten in het historisch weten, maar ondanks die leemten dat die groote stelsels nog waarde hebben. Indien aan dezelfde universiteit waar Kristensen is opgetreden als onderwijzer in de geschiedenis der godsdiensten en in de wijsbegeerte van den godsdienst een andere hoogleeraar lezingen houdt over Hegel's Religionsphilosophie, mag men daaruit wel afleiden, dat Hegel, ten spijt van zijn onvoldoend, encyclopedisch weten der historie, nog niet kan vervangen worden door een wijsgeer, voortgekomen uit de historische school. Uit dit alles te willen opmaken, dat historie en wijsbegeerte niet zouden kunnen samengaan, zou ongerijmd zijn. Niet ongepast evenwel kan de vraag schijnen, of niet het zich voortdurend verdiepen in historische onderzoekingen den geest in een richting voert, kwalijk bestaanbaar met die wijsbegeerte, welke met geen halve liefde tevreden is. Moge de hoogleeraar Kristensen bedenkingen van dien aard door zijn onderwijs glansrijk weerleggen!

St. Oedenrode, 23 October 1901. H. WAS.

MARTIN RADE. *Die Religion im modernen Geistesleben* (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 2 M.).

Een interessant geschrift over een allerbelangrijkst onderwerp. Naar vorm noch inhoud kan het werkje van Dr. Rade aanspraak maken op wetenschappelijke beteekenis. Het zijn voordrachten, gehouden voor een publiek van Protestanten, Katholieken, Joden en godsdienstloozen, en nu voor de pers bewerkt. Zij behandelen het gewichtigst onderwerp, waarover men een

dergelijk gehoor voor kan lichten. Over geen vraag is men meer in het onzekere dan over de plaats, die in ons tegenwoordig geestesleven toekomt aan den godsdienst. Daarmede hangt samen de vraag naar zijn recht, zijn invloed, zijn onmisbaarheid en wat niet al. En deze vragen zijn hier onder de oogen gezien door een blijkbaar knap man, een man wiens predikerswelsprekendheid niet die is van de idealistisch-religieuse frase, die zoo vaak onze preeken ontsiert en half ontwikkelden brengt in een geestelijken dommel, maar heel ontwikkelden afkeerig maakt van kerk en kansel, maar een man die weet te boeien door ernstige, weloverwogen gedachten, door frischheid en puntigheid van taal, en niet zelden door een oorspronkelijke opvatting, die trots bedenkingen en vragen zeker telkens levendige belangstelling bij den hoorder wekken zal. En mij was het boekje daarom dubbel welkom, omdat ik onzen Protestantenbond onlangs op datzelfde onderwerp gewezen had en nu daarover ook hier en daar voordrachten hoop te houden. Dr. Rade heeft dus evenals ik zelf de actualiteit der hier gestelde vragen gevoeld. Hij heeft zijn stof anders behandeld dan ik zou doen, geeft menig antwoord waartegen ik bezwaar moet maken, maar geeft mij overigens tal van aardige vergelijkingpunten en menige gedachte waarmede ik warm sympathiseer.

Onder den niet geheel juisten naam Religion und Geschichte geeft hij eerst een antwoord op de vraag, wat er nieuw is in de verhouding van onzen tijd tot den godsdienst. Behalve de eigenaardige vervreemding van de religie, sinds de vorige eeuw in alle kringen doorgedrongen, heeft de nieuwere tijd dit bijzondere opgeleverd, dat de godsdienst als geschiedkundig feit voor ons optreedt en dus vooral historisch begrepen wil worden. En zoo heeft onze tijd den godsdienst leeren kennen als den reusachtigen wereldstrijd om licht en waarheid, een vermoeiend maar nooit eindigend worstelen tegen al het lagere in den mensch. Maar juist omdat de godsdienst is een historisch verschijnsel kan zij niet eensklaps verdwijnen en een vacuum, een niets, op zijn plaats in het zieleleven achterlaten. Zal hij ooit te niet gaan, dan moet iets anders en beters de plaats innemen. Zal de natuurwetenschap dat kunnen doen? Neen, antwoordt Rade, beslist niet. Immers deze wetenschap op zichzelve is geenszins geneigd den godsdienst te verdringen en evenmin bevoegd hem

te vervangen. Immers de natuurwetenschap gaat op in de wereld der verschijnselen, de godsdienst in de nietwaarneembare wereld der geestelijke dingen. Deze kent geen autoritair gezag, gene kan niet zonder gezag. De eerste houdt zich met het enkele en eindige bezig, de laatste zoekt het geheel en vraagt naar het oneindige. En terwijl hier de causaliteitswet alle denken beheerscht, wordt daar de kracht gezocht in het begrip van doel. Zoo vertegenwoordigen beiden een bijzondere levensuiting van den mensch. Met de scheppingsgedachte en het wondergeloof voor oogen, is het niet moeilijk in te zien, dat de religie een eigen wijze heeft om de werkelijkheid en de verschijnselen te vatten en te beoordeelen, die volstrekt niet in botsing behoeft te komen met de wijze waarop de wetenschap het doet. Een conflict, of zelfs maar concurrentie tusschen godsdienst en wetenschap is alleen mogelijk, wanneer een van beiden zijn grens overschrijdt.

Rade's beschouwingen over de verhouding van godsdienst en kunst bevredigen wij minder. Zij staan met de beide vorige voordrachten niet in logisch verband. En zij gaan te weinig in de diepte. De wel wat versleten tegenstelling, die trouwens nog in menige aesthetiek te vinden is, tusschen de kunst die leeft in een wereld van schijn en de godsdienst die de hoogste werkelijkheid wil, doet ook hier weder dienst. Dat de kunst, en met name de hoogste, meer is, dat zij in symbolentaal, aan die wereld van schijn ontleend, de diepste werkelijkheid van een menschenziel vertolkt eenerzijds en anderzijds den werkelijken toestand eener menschenziel meer diepte geeft, en dat met name de religieuze kunst dezen oorsprong en dit doel heeft, wordt hier al evenmin als gewoonlijk verstaan. Beschouwingen over de betrekkelijke waarde van aesthetische religie raken dit vraagstuk niet in de diepte. Hier geeft de historie slechts ruw materiaal. Hier kan alleen de psychologie er waarheid uithalen. Tegen de stelling dat in de praktijk van het religieuze leven de kunst in die mate onontbeerlijk blijken zal, als het individu aesthetisch gezind en ontwikkeld is, zal wel niemand bezwaar maken. Maar de overwegend historische zin doet hier te veel bij de uiterlijke feiten verwijlen. Vandaar dat de vraag, of er werkelijk een religieuze kunst bestaat en in welken zin, slechts gebrekkig wordt behandeld. Opmerking verdient

hier alleen Rade's wenk om te waken tegen verwisseling van religieuze en aesthetische aandoening. Terecht wijst hij er op dat het meer protestantsch is, gewijde kunst in de huizen binnen te dragen dan ze tot uiterlijk ornament in de kerk te doen strekken. Godsdienst en kunst, ik herhaal zijn meening met volle instemming, moeten in ieder mensch een „Personalunion" aangaan, en daar saam verbonden en in evenwicht blijven. Maar men vergete niet dat het aesthetische leven den wil niet raakt noch richt, terwijl in verheffing en versterking van den zedelijken wil de religie ook een wezenlijk doel vindt.

In dien geest spreekt Rade zich dan ook uit bij het onderzoek naar de betrekking tusschen godsdienst en moraal. Hun betrekkelijke zelfstandigheid erkent hij volmondig. Alleen in den godsdienst der Bergrede zijn ze tot volkomen eenheid versmolten. De ethische beweging van onzen tijd, die losmaking van dien band beoogt, staat dus tegenover dien godsdienst die levensmoraal is. Maar hare grieven tegen dien godsdienst zijn niet steekhoudend. Hooger zedelijke beginselen dan daar gegeven zijn, vindt men nergens. Het historisch Christendom is een ontaarding van den godsdienst der Bergrede, maar waar is een historische belichaming van reine, independente moraal? Of hoe zou ze zelfs maar mogelijk wezen? En wat er van de christelijke beginselen en idealen in de wereld ook werd, zij hebben toch in de werkelijkheid ook iets van een verborgen gemeente gevormd uit tallooze individuen, in wie iets van dien geest en dat streven de kracht en de glorie van het leven is geworden. Een ontwikkelingsstroom, waardoor menschen aan menschen en geslachten aan geslachten zijn gebonden en verder gebracht in denken, voelen en willen, heeft geen enkele moraal, van welken godsdienst of van welken denker ook, in die mate voortgestuwd, als die van het Christendom het heeft gedaan. En even juist als treffend is de opmerking, dat, zuiver Darwinistisch gedacht, in den strijd om het bestaan, de mensch wiens godsdienst moraal, wiens moraliteit godsdienst is, sterker is dan degene die alleen maar met moraal in het leven staat.

Ook over godsdienst en politiek geeft Rade juiste en belangrijke beschouwingen. Ik ga ze voorbij om nog even in aanknooping aan het laatste over zijne gedachten omtrent het wezen van den godsdienst te spreken. Om dit vaag en nog door nie-

mand zuiver omschreven begrip van het „wezen van den godsdienst" een inhoud te geven slaat men allerlei wegen in. Men tracht langs historischen weg de vraag te naderen. Terecht worden wij echter gewaarschuwd voor overschatting van de wijsgeerige waarde der historische kennis van lagere godsdienstvormen. Het wezen der muziek wordt ons beter geopenbaard door kennis van Bach en Beethoven dan door de wanklanken van oostersche muzikanten. Ook tegen de voorstelling van den godsdienst als middel in den strijd om het bestaan komt hij op. „Die Religion ist Selbstzweck", zegt Rade in onvertaalbare kortheid volkomen juist. De psychologische onderzoeking houdt zich dan ook meer onmiddellijk met religie en religiositeit bezig. Veel meer dan dat in de religie de gansche psyche van den mensch aanwezig en actief is, wordt daarbij ook al niet gevonden, meent Rade. Een meening die niet onjuist is, maar in hare geringschatting de fout begaat van te miskennen, dat een dergelijk resultaat, mits goed begrepen, mits volledig onderzocht, mits in al de fijnheid en rijkdom van de relaties tusschen alle zielefuncties en de overheerschende religieuze idee voor oogen gesteld, precies alles is wat wij weten en begrijpen kunnen, alles wat men omtrent deze bijzondere, zuiver menschelijke levensopenbaring begeeren kan te doorgronden. Door dit voorbij te zien, is Rade gedwongen zich te bepalen tot het resultaat der voorafgaande vergelijkingen tusschen godsdienst, wetenschap, kunst, politiek en zedelijkheid, waarmede hij evenwel geen schrede nader komt tot een wezenlijke inhoudgeving of zelfs maar tot een klaarder omschrijving van den nog altijd weinig zeggenden term: het wezen van den godsdienst. Maar het heeft hem ten slotte toch één waarheid nader in 't oog doen vatten: zoowel bij het ontstaan als bij de voortplanting van godsdiensten heeft de persoonlijkheid een gansch andere, een veel grooter beteekenis dan op eenig ander gebied van menschelijk geestesleven. Door wie het religieuze leven ook in ons gewekt zij, het wijst altijd terug op den invloed van scheppende persoonlijkheden die wellicht door vele generaties heen aan het religieus bewustzijn in onzen kring en in onszelven richting en karakter geven. Maar dat persoonlijke leven van den menschelijken geest is juist het meest geheimzinnige dat de wereld ons te zien geeft. En daarin dan ook vooral

treedt ons het geheimenis der godheid nader. Wie iets van godsdienst verstaan wil, iets klaarder beseffen wat ze eigenlijk is, zuiver en onvervalscht, die ga tot de eigenlijke bron, het dieper zieleleven, de innerlijke ervaringen van godsdienststichters en profeten. Zoolang de aanraking met hun scheppende zieleleven ook in onze ziel krachten kan ontboeien en ons met gaven en goederen beschenken kan, die nergens elders te krijgen zijn, zoolang zal de godsdienst ook in het moderne geestesleven zijn plaats en invloed in eere handhaven.

Beschouwingen als deze mogen op den naam van strenge wetenschap geen aanspraak maken, ze rusten op een grondslag van degelijk weten, en ze zijn met al de kloeke kracht van een frisschen, helderen geest, en met den gloed van een vroom gemoed opgebouwd. Zij kunnen voor velen nuttig en weldadig zijn, en zijn het zeker voor het ernstige deel van hen, die door onkunde of misverstand, of door gemis aan leiding in het denken en aan gemoedsontwikkeling, van den godsdienst zijn vervreemd.

H. IJ. Groenewegen.

Het Symbolo-Fideïsme, beschrijving en kritische beschouwing, door J. Riemens Jr. (Rotterdam, D. v. Sijn).

Als eerste verdienste van het proefschrift, waarmede de heer J. Riemens Jr. te Utrecht den doctorstitel behaalde, mag wel genoemd worden de hooge actualiteit van het onderwerp. Misschien zal hij de eer daarvan endosseeren aan zijn leermeester Prof. Lamers, die vermoedelijk het eerst zijn aandacht gevestigd heeft op de jongste theologie die in Frankrijk is ontstaan. Maar dan mag het toch in beiden geroemd worden, dat de een in zijn onderwijs, de ander in zijn eerste studiën aandacht en belangstelling hebben geschonken ook aan de nieuwste beweging in de wetenschappelijke godgeleerdheid. En zoo ergens, dan was hier die belangstelling niet misplaatst.

De leelijke en onjuiste naam van Symbolo-fideïsme is gelukkig geen uitvinding van den heer Riemens. Het is de naam, dien

de „Eglise Libre” het eerst gaf aan de theologie van Aug. Sabatier en Eug. Ménégoz. En nadat het woord door deze beide hoogleeraren aanvaard was, is „l'école symbolo-fidéiste” de vaste titel geworden voor hunne denkbeelden en de toepassing daarvan door hunne volgelingen.

Ons Hollanders is veelal onbekend wat er in de wereld der Fransche theologen omgaat. Het beknopt en helder overzichtje van het ontstaan dier symbolo-fideïstische school, waarmede Dr. Riemens begint, is daarom zeer nuttig. Even duidelijk is de schets van het Fideïsme van Ménégoz in zijn ontstaan en ontwikkeling, een leer die zich 't kortst, hoewel niet volledig omschrijven laat als de wetenschappelijke uiteenzetting van het „heil door het geloof, onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen”. M's beschouwingen en de strijd dien zij wekten zullen vermoedelijk ten onzent geen onverdeelden indruk van nieuwheid en frischheid maken, althans niet in vrijzinnige kringen. Dit zal het Symbolisme, de theorie waarmede Sabatier optrad, allicht meer. Al dadelijk trekt hij de aandacht door den dieper wijsgeerigen opzet van zijn gedachtenbouw. Zijn erkenning dat „de godsdienstige kern van het Christelijk geloof en de zoowel contingente als symbolische vorm waarin het zich hult” onderscheiden moeten worden, is een langs anderen weg en op andere wijs verkregen overeenstemming met de theorie van Ménégoz, welke overeenstemming dan ook aan de Symbolo-fideïstische school het leven gaf; maar de wijze waarop Sabatier werkt geeft aan zijn arbeid één wetenschappelijker en meer zuiver wijsgeerig karakter. Dit blijkt al dadelijk uit het overzicht van Sabatier's „La vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution” (1888), zijn „Théorie critique de la connaissance religieuse” (1888), studiën opgenomen en bewerkt in de hier bij voorkeur behandelde „Esquisse d'une philosophie de la religion” (1897 2e ed.). Het is dan ook blijkbaar Dr. R. zwaarder gevallen aan Sabatier's theorie recht te laten wedervaren in zijn klein bestek, — en geheel gelukt is het hem niet.

De vrij dorre en kroniekmatige schets van de bestrijding die Fideïsme en Symbolisme in Frankrijk vonden, is weinig doorwerkt en geeft geen helder beeld van den onmiddellijken invloed der beschouwingen in godsdienstige en wetenschappelijke kringen. Bij de aanwijzing hoe het Symbolo-fideïsme nu werd uit-

gewerkt en toegepast krijgt natuurlijk Sabatier's Esquisse d'une philosophie de la religion de eereplaats. De schrijver geeft er een goed overzicht van, gelijk ook van den strijd tusschen de symbolistische en de neo-criticistische richting. Het overzicht is echter weder meer een aaneenschakeling dan een bewerking der hier geschetste beschouwingen en kritieken. Maar ook dat heeft zijn waarde, en hier is althans een beeld van voldoende helderheid geschetst.

De eigenlijke beteekenis van zulk een studie moet natuurlijk gezocht worden in het kritische deel. De schrijver besteedt er bijna 100 bladzijden aan en bespreekt na een inleiding uitvoerig den psychologischen grondslag van het Symbolo-fideïsme, het godsbegrip dier school en de verhouding tot het Christelijk geloofsleven.

Wat het psychologisch deel der kritiek betreft, de schrijver is allerminst ontkomen aan het gevaar van overschatting van eigen kracht. De religions-psychologie is een uiterst moeilijke wetenschap. En het is een taak die veel rustig beleid, veel scherpte van blik en veel grondige kennis vordert om serieus werk van anderen billijk te beoordeelen. Misschien kan dat alleen naar den eisch geschieden door een die standpunt tegenover standpunt, theorie tegenover theorie te plaatsen heeft, in ieder geval slechts door een die de stof zelf meester is. Noch van het een, noch van het ander geeft de heer Riemens voldoende blijk. Ik wijt hem dit niet: zijn boek is het werk van een die pas begint, en het draagt er al de sporen van. Maar de zoo heel besliste onhoudbaarverklaring van Sabatier's theorieën doet wat vreemd aan bij iemand wiens erkenntnisstheoretische en psychologische kennis toch blijkens allerlei uitlatingen en tal van zoo maar los daarheen geworpen beweringen nog verre van af is. „Meer duidelijkheid en meer logische gedachtengang" eischt de schrijver van Sabatier, juist wat men ook van den schrijver mocht vorderen. Had de schrijver zich bepaald tot het aanwijzen van eenige hoofdpunten waarin hij van Sabatier verschilt, en daar tegenover zijn eigen inzichten verdedigd in klare argumentatie, onder aanwijzing van de dwalingen waartoe S's beschouwingen, en de hoogere waarheid waartoe zijn eigen meeningen in logische consequentie moesten leiden, wij hadden aan deze kritiek wezenlijk winst. Nu is het nut twijfelachtig.

Het minst aan deze bedenking onderhevig zijn de bladzijden waarin het symbolisme van S. wordt beoordeeld (158—167). Maar, naar ik meen, mag Sabatier aanspraak maken op grondiger, nauwkeuriger en voorzichtiger kritiek dan hier wordt geleverd.

Veel beter geslaagd is de korte kritiek op het godsbegrip van het Symbolo-fideïsme en de uitvoeriger beoordeeling van hetgeen er op dit standpunt van het Christelijk geloofsleven terecht komt. Eigen geloofsovertuiging geeft hier meer zekerheid van positie, meer kracht van verweer. En schoon ook hier heel wat beweerd wordt, waartegen ernstige bedenking is aan te voeren, de schrijver raakt hier stellig de zwakke zijden van de theologie die hij bestrijdt. Intusschen mag niet voorbijgezien worden, dat een orthodoxie als van den schrijver niet gemakkelijk in staat stelt om rechtvaardig te oordeelen over theorieën uitgaande van zoo verschillend beginsel. Hier en daar geeft de schrijver zelf blijk van het besef dat zijn eigen beginsel, wil men er mede komen tot werkelijke wetenschap van het wijsgeerig deel der theologie, herziening behoeft. Hoe dieper hij zich daarvan doordringt, hoe meer kans er is, dat zijne volgende studiën vruchten voor de wetenschap zullen opleveren. De wijsgeerige theologie heeft behoefte aan arbeiders, van welke richting dan ook, wier wetenschappelijke zin even ruim als streng is.

Rotterdam. H. IJ. Groenewegen.

Lic. Dr. G. Karo, *Auf dem Wege zur Wahrheit.* (J. C. B. Mohr, Tubingen. 1.75 M.).

Een steeds wassende stroom van geschriften en geschriftjes bewijst, hoezeer ook in Duitschland behoefte gevoeld wordt aan lectuur, waarin de vrijzinnige opvatting van het Christendom uiteengezet en verdedigd wordt. Ieder kent de werkjes van Wimmer. Die van Erich Foerster en Martin Rade worden, althans onder onze oostelijke naburen, veel verspreid. Ze hebben allen eigenaardige verdiensten en gebreken, en vinden wel een

kring van lezers, voor wie ze nuttig zijn. Zoo zal het ook wel wezen met een dergelijk geschriftje dat Dr. Karo pas uitgaf „für Suchende". Het poogt op eigen wijze klaarheid en zekerheid omtrent het Christelijk geloof aan beschaafden te brengen en bespreekt daartoe eenige vragen over God en de wereld, den mensch, de openbaring, Christus, geloof, bijbel, kerk enz. En het bespreekt ze soms op voortreffelijke wijze. Een man met een zeer warm gemoed is hier aan 't woord. Als wetenschappelijk-wijsgeerig werk kan zijn betoog nergens dienst doen. Maar dat wil hij ook niet. Een van zijn verdiensten is juist, dat de schrijver niet betoogt, maar in warm doorvoelde gedachten, meestal helder en vlot, zijn overtuigingen uitspreekt. Die overtuigingen zijn sterk door Richard Rothe geïnspireerd, maar zij hebben er ook al het innig religieuze van. Er is nergens sprake van een dieper ingaan op de vragen. Maar de populair-beredeneerde opvattingen hier voorgedragen, zullen voor de meeste lezers voldoende zijn. Hier en daar is de gemoedelijkheid van den schrijver wat breedsprakig geworden. Maar er zijn flink geschreven bladzijden genoeg. Mocht men meenen dat een hollandsche bewerking gewenscht is, waartoe ik niet onvoorwaardelijk zou adviseeren, dan zij den vertaler de raad gegeven zich vrij te stellen tegenover het oorspronkelijke werkje en menige plaats te bekorten om voor een wat dieper behandeling van verschillende religieuze en moreele vragen plaats te winnen.

Rotterdam. H. IJ. GROENEWEGEN.

De Theodoreti graecarum affectionum curatione quaestiones criticae, scr. J. RAEDER. — 1900, 190 bl.

Deze Kopenhager dissertatie is met ongemeene vlijt en nauwgezetheid bewerkt. De schrijver geeft eerst een uitvoerig overzicht van de hem bekende *hss.*, 27 in getal, komt daarna, zoo goed en zoo kwaad als het gaat, tot een stemma dier hss., vervolgens wijst hij de *bronnen* aan waaruit Theodoretus bij het verdedigen van den christelijken godsdienst zijn citaten pleegt te putten: Aëtius, Eusebius, Clemens Alexandrinus, m. a. w. tweede-,

of liever derde- en vierdehands-geleerdheid. Dan geeft hij eenige beschouwingen over den *inhoud* van het werk, en tenslotte in een appendix een gedeelte van het geschrift zelf, als proeve van *tekstuitgave.*

Terwijl de zorg, aan het boek besteed, onverdeelden lof verdient, is de wijze waarop de jeugdige litterator van het door hem verzamelde materiaal gebruik maakt aan de meest ernstige bedenkingen onderhevig. Hoeveel hij ook mag hebben gecollationneerd, toch nog te weinig om bijv. te weten dat niet door het tellen of wegen van codices maar door het gezond verstand moet worden uitgemaakt of ergens ΔΙ *διά* dan wel ΔΕΙ *δεῖ* is te lezen, ЄΙC *ἐκ* of ЄΙC *εἰς* (men zie bl. 53 en 62). Waar dit par impossible eens *niet* uit den samenhang mocht blijken, daar kan men gerust zeggen dat wij het ook niet kunnen te weten komen, uit geen 27 en uit geen 270 codices. Wat meer onbevangen zelfvertrouwen, op grondige taalkennis berustend, en . . . wat minder handschriften! — zal de nijvere werkman een goed philoloog worden en eenige kans hebben het werk van Gaisford of Dindorf te verbeteren. Nu komt hij, nog onder den indruk van al dat gecollationneer, tot de ungeheuerliche voorstelling, dat Theodoretus, — zeker geen groote geest, maar een zeer presentabel stilist, die behoorlijk grieksch schrijft, — bijvoorbeeld wel heeft kunnen zetten: *νόμον ἔννομον τὴν παρανομίαν νομίζοντα.* Een der oudste en beste hss. laat *νόμον* weg, en Gaisford heeft het lang gedelgd, maar „non tamen ideo Theodoreto abiudicandum est (cf. infra *τοὺς μὲν Ζαράδου νόμους ὡς παρανομίαν ἐπάτησαν*)" — alsof door dat citaat ware bewezen dat *νόμος ἔννομος geen* onzin — d. w. z. geen dittografeem — is.

Verder worden wij uitgenoodigd te gelooven dat Theodoretus aan Theognis, Solon, Empedocles versregels van de volgende kracht heeft toegeschreven:

πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἀντερύσασθαι | *ἄξιος* (in pl. v. *τε καὶ*).
μέτρον, ὃ δὴ πάντᾱ πείρατα μοῦνον ἔχει (voor *πάντων*).
οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν (voor *ἐν ὀφθ.*),

— verzen, let wel, die hij in ongerepten vorm vond bij Eusebius en Clemens, waaruit hij ze heeft gecopieerd. Hij zou dus zoo slordig hebben overgeschreven en zoo weinig oor hebben gehad, dat hij het niet merkte of er een syllabe meer of minder kwam te staan. En op grond wáárvan moeten we dat nu ge-

looven? natuurlijk omdat de (niet eens eenstemmige) hss. zoo hebben. Dat het zoo moeizaam en kunstig in elkaar gezette stemma van codices, gesteld het ware volkomen betrouwbaar, ons in geen geval verder zou kunnen brengen dan tot een archetypum, niet tot het handschrift van Theodoretus zelf uit het begin der 5e eeuw, hiervan schijnt de schrijver zich geen rekenschap te geven.

Terwijl ik dus geloof dat de schrijver bij voortgezette zelfstandige studie wel wat goeds zal kunnen leveren, en gaarne erken dat hij nu reeds bruikbaar materiaal heeft bijéén gebracht, hoop ik ernstig dat hij voorloopig niet aan het uitgeven van texten gaat, van Theodoretus zoomin als van andere auteurs.

Leiden, October 1901. J. VAN LEEUWEN Jr.

Hemmungen des Christentums. Orthodoxien und Gegner. Von ALEXANDER OTTO. *Drittes und viertes Heft.* Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1900. I—XVI en 1—235. Prijs 3 Mark.

Het doel, hetwelk Alexander Otto beoogt met zijn geschrift waarvan tot heden vier deeltjes verschenen, kan niet beter worden weergegeven dan met de woorden van een beoordeelaar in een Duitsch-Amerikaansch tijdschrift, die toevallig denzelfden familienaam voert.

„A. Otto — aldus de Amerikaansche predikant E. Otto — stelt zich op apologetisch standpunt. Den kring van lezers, tot wie hij bepaaldelijk zich richt, vormt die klasse der beoefenaars van en belangstellenden in de moderne wetenschap, die vijandig of onverschillig staan tegenover de waarheden des Christendoms, omdat hun het Christelijk geloof voorkomt strijdig te zijn met de wetenschap. Tegenover hen wil hij aantoonen, dat het Christendom niet maar een leer is, goed genoeg voor hen, die aan de vorderingen der wetenschap niet kunnen deelnemen, maar dat het de godsdienst voor de menschheid is, Christus' kruis het altaar, rondom hetwelk zich allen, beschaafd en onbeschaafd, moeten scharen om gezegend te wezen. Daartoe is

noodig terug te gaan tot het oorspronkelijke Christendom, waardoor ons duidelijk blijkt, dat het niet is een reeks van leerstellingen, een stelsel van wereldbeschouwing, een voorwerp alleen van het denken, maar eene persoonlijke verhouding des menschen tot God, waarbij alle deelen van zijn geestelijk leven evenzeer in werking treden. De hoofdzaken van het Christendom zijn: schuld, genade, verzoening; geen uitvindingen van priesters, maar algemeen menschelijke verschijnselen. De geest des Christendoms kwam niet in al zijn eenvoud en duidelijkheid tot ontwikkeling, maar werd vermengd met en verontreinigd door allerlei bestanddeelen. Van grooten invloed is daarbij Augustinus geweest; nog is daarom in het Christendom te bespeuren de vermenging met philosophie, de heerschappij eener priesterschap." Vandaar „Hemmungen des Christentums," welke A. Otto uit den weg wil ruimen.

In de thans voor ons liggende deeltjes richt hij zich tegen het „politische Katholizismus"; wij zouden zeggen: „het Ultramontanisme", hetwelk in den naam der kerk, onder den schijn van godsdienst, staatkundige veroveringen bedoelt en alle middelen volkomen geoorloofd acht om zijn doel te bereiken. Alvorens met zijn taak te beginnen spreekt hij over twee Roomsch-katholieken, wier aandenken in dankbare herinnering bij hem voorleeft, Professor Leopold Schmid te Giessen en Professor Jacob Sengler te Freiburg, wier wetenschappelijke zin en vrome gezindheid in warme bewoordingen worden herdacht.

Dan gaat hij aantoonen, dat het politieke katholicisme denkt, beoogt en wil wat subjectief-menschelijk, niet wat objectief-goddelijk is.

Bekende zaken brengt hij ter sprake; bekend, ja voor ons en anderen, die in deze beweging der geesten geen vreemdelingen zijn en meenen iets te verstaan van de teekenen der tijden. Maar hoevelen, ook wetenschappelijk gevormde en beschaafde menschen, weten er niets van, althans niet genoeg? Uitnemend is het, dat hier nog eens de aandacht wordt gevestigd op zaken als de schenking van Constantijn, de valsche decretalen, de onfeilbaarheid, de werkzaamheid der Jezuïeten, waarover onder ons in den laatsten tijd de uitnemende geschriften van Zuidema en Maronier verschenen zijn, bewijs

hoe noodig het geacht wordt telkens weer dezelfde dingen te zeggen. Het is te hopen, dat de voortreffelijke arbeid van Otto door hen voor wie zijn geschrift is bestemd, ter hand genomen worde en ernstig gelezen, in Duitschland en ook buiten Germanje's grenzen. Hoogst belangrijk zijn de meedeelingen over den invloed der Jezuïeten in Frankrijk, waarbij wij gaarne iets meer hadden gehoord over den tegenwoordigen tijd, welks jongste geschiedenis nog van dien invloed zulke treurige getuigenis heeft afgelegd.

Droevig, maar waar is de herinnering aangaande de verdeeldheid der Protestanten, wier hoog te waardeeren individualisme toch tegenover Rome's aaneengesloten phalanx tot het sluiten der gelederen dringt. Boven de handhaving van persoonlijke overtuiging en het volgen van eigen richting mogen staan de belangen van vaderland en godsdienst. En dan hunne „verdraagzaamheid", zoo onverdragelijk inderdaad, omdat de benaming onverschilligheid, onverschilligheid voor het hoogste goed, juister ware!

Terecht wijst Otto op Gustaaf-Adolfvereeniging en Evangelischen Bund, die het Protestantsche bewustzijn en het Protestantsche plichtsbesef versterken als de beste wapenen in den strijd. Zoo roepen in ons vaderland Evangelische Maatschappij en Algemeene Protestantenvereeniging allen, die waarlijk Nederlanders en echte Protestanten willen zijn, te zamen, om te handhaven hunne staatkundige en godsdienstige vrijheden en voorrechten. Het komt tevens dien aanhangers der Roomsche kerk ten goede, die trouwe zonen en dochteren hunne kerk maar tevens trouwe vaderlanders wenschen te zijn. Zoo moet het politieke katholicisme door het religieuse katholicisme overwonnen worden.

J. Herderscheê.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Twee nieuwe uitgaven van de geschriften der Apostolische Vaders, voortaan te vermelden als de groote en de kleine Funk. De eerste is nog maar half verschenen. Zij heet *Patres Apostolici* || *Textum recensuit* || *adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit* || *versionem latinam prolegomena indices addidit* Franciscus Xaverius Funk || Vol. I Ed. II adaucta et emendata (Tubingen, H. Laupp 1901. P. cli, 688). Dit deel omvat den tekst van de Didachê, de brieven van Barnabas, Clemens, Ignatius, Polycarpus, diens Martyrium, de fragmenten van Papias, Quadratus, de Presbyters bij Irenaeus, den brief aan Diognetus en den Herder van Hermas, met bijbehoorende Latijnsche vertalingen, aanteekeningen en inleidingen. Alzoo: in hoofdzaak wat men zich langzamerhand gewend heeft, te verstaan onder de geschriften der Apostolische Vaders. Het begrip was en is meer of min zwevend. Funk noemt p. III de groote uitgave van J. B. Lightfoot, in vijf deelen, 1885/90, „editio non absoluta". Maar de bisschop van Durham zelf had dertig jaar lang geen ander ideaal dan zich te bepalen tot wie volgens hem alleen „apostolische vaders" waren: „Clemens de doctor, Ignatius de martelaar, Polycarpus de presbyter". Wel nam hij in zijn magazijnen, onder de genoemde drievoudige leuze, heel wat op waaraan men, streng genomen, niet kon denken, indien slechts zou worden gehandeld over de „echte" geschriften van het uitverkoren drietal Clemens, Ignatius, Polycarpus, maar geen teksten van „Barnabas" of „Hermas". Intusschen bleven allen zich houden binnen de grenzen van dit vijftal, hun schriftelijke nalatenschap en op hen betrekking hebbende gedenkstukken, reeds in 1672 door Cotelier geroemd als „Patrum qui

temporibus apostolicis floruerunt", waarna straks Ittig vervolgde: *Bibliotheca Patrum apostolicorum* . . . 1699. Nog Dressel bleef getrouw aan de stilzwijgend aangenomen beperking der Patrum apostolicorum opera, 1857, 1863[2]. Maar reeds was Hefele 1855[4] uit den band gesprongen. Hij nam den brief aan Diognetus op. Sedert was het hek van den dam. Gebhardt Harnack Zahn maakten in hun „editio post Dresselianam alteram tertia" 1875/77 plaats voor de fragmenten van Papias en van de Presbyters bij Irenaeus. Weldra drong de Didachê van verschillende zijden aan op erkenning. Daar komt Funk met een stukje Quadratus. Waarom niet met de pleitreden van Aristides, van Justinus; fragmenten van Hegesippus, van den brief der Gallische Christenen aan hun Kleinaziatische broeders? Het einde is daarmede nog niet bereikt. Moet dat nu zoo voortgaan totdat alles, ten bate der reclame eener al weer meer volledige uitgave, bij de geduldige Patres apostolici onder dak zal zijn gebracht? Mij dunkt, het ware beter, af te zien van steeds meer zwellende uitgaven der Patres apostolici en liever te bezorgen een Supplementum, waarin alles wordt samengevat, althans het voornaamste, van wat nog ontbreekt aan het Nieuwe Testament en de genoemde Patres, om den geheelen inhoud der bewaard gebleven Oudchristelijke letterkunde, tot ± 180, gemakkelijk te laten overzien.

Nieuwe uitgaven van de oude bundels, het N. T. graece en de Patrum apostolicorum opera, zullen noodig blijven. En om den voortgang der tekstkritische wetenschap, én om de gestadige uitbreiding der haar ten dienst staande middelen, én met het oog op wie niet moede worden zich te wijden aan het onderzoek der in druk gegeven teksten. Vóór veertig jaar kon men, bij matige eischen ten aanzien der Patres, tevreden zijn met Dressel of Hefele. Tegenwoordig heeft men meer noodig. Minstens een Gebhardt Harnack Zahn, hetzij major 1876/78 hetzij minor 1901[4], óf Funk, op wien de nalatenschap van Hefele, reeds tijdens diens leven, is overgegaan. Hefele-Funk zag het licht in twee deelen, 1878/81. Nú mocht Funk alleen getuigen op den titel van het boek dat sedert 1839 — het jaar der eerste uitgave van Hefele — velen, inzonderheid Roomsch Katholieken, maar ook niet weinig Protestanten, heeft gediend. Het werd intusschen met de jaren grooter, breeder en zwaarder.

De grondslag is gebleven, doch het geheel, naar alle zijden, uitgebreid, vermeerderd en verbeterd.

Toch niet zóó dat wij kunnen spreken van een geheel nieuw boek. Funk is ingegaan tot den arbeid van zijn verdienstelijken voorganger en dien op veelszins voortreffelijke wijze voortgezet, met inachtneming van de teekenen der tijden, hier wijzigende teksten en aanteekeningen, daar bijschrijvende of veranderende wat z. i. moest worden herdacht of anders gezegd. Maar één geheel, geboren uit den geest van Funk, is het boek niet geworden. Misschien als gevolg daarvan, dat iets dergelijks ook niet kan worden gezegd met het oog op Hefele en diens uitgaven N° 1—4. De oorspronkelijke bewerker was een vrijzinnig Roomsch Katholiek geleerde, die rekening hield met wat anderen vóór hem hadden geschreven, zonder zich echter verplicht te achten alles opnieuw te onderzoeken. Zijn boek leidde in tot de studie der Patres, doch gaf daarvan geen nieuw, behoorlijk afgerond, uit eenheid van beginselen opgebouwd geheel. Hetzelfde geldt van Funk's Volumen I². Het boek leidt in tot de studie voornoemd. Maar niet als de voldragen vrucht van één die het terrein van alle zijden heeft doorwerkt, en nu de slotsom geeft van zijn jarenlang vlijtig voortgezet en eindelijk voltooid onderzoek. Het is veeleer, uit dit oogpunt beschouwd, weinig beter dan het uit den aard der zaak, naar zijn verschillende deelen, zeer onderscheiden en door meer dan één licht beschenen werk van Gebhardt Harnack Zahn. Hoe ver staat in dezen, boven beiden, de groote arbeid van Lightfoot.

Het heeft mij getroffen, bij het doorlezen der nieuwe Prolegomena, hoe stuksgewijze verzameld en kwalijk onderling samenhangend de daarin voorgedragen bijzonderheden en oordeelvellingen zijn. Ook, hoe overmatig rijk zijn verwijzingen zijn naar Roomsche schrijvers; hoe slecht hij ten aanzien van sommige groepen uit de nieuwere literatuur was voorgelicht; en hoe hij, behoudens enkele uitzonderingen, bijkans niets schijnt te weten van wat op dit gebied in Nederland is geschied.

Men zij dus, zou ik meenen, bij het gebruik van dezen gids voorzichtig. Hij heeft veel te vertellen, wat inleidt en voorlicht; doch hij zegt niet alles wat op de hoogte kan brengen van wat tot heden is gedacht en overwogen. Hij oordeelt „bezadigd"; gewoonlijk in overeenstemming met de meerderheid

der toongevende geleerden uit vrijzinnig Roomsche en Duitsch Protestantsche kringen; altoos bescheiden en veelal de gelegenheid open latende tot het opmaken van afwijkende slotsommen. Maar in den regel meer het vóór en tegen beredeneerende, terwijl het laatste woord blijft aan de overlevering, hetzij die der Kerk of die der Wetenschap, dan overtuigende met klem van bewijzen en afdoende gronden. Naast andere, kan deze uitgave haar dienst doen aan Roomschen en Protestanten te gader.

In hoofdzaak geldt hetzelfde van den kleinen Funk, hierboven bedoeld. Hij werd opgenomen, als eersteling eener nieuwe reeks van Krüger's Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, en heet aldaar *Die apostolischen Väter herausgegeben von* F. X. Funk (Tübingen u. Leipzig J. C. B. Mohr. 1901. XXXVI, 252 S. M. 1.80; geb. M. 2.30 und M. 2.80). De Inleiding is, op verzoek van Krüger, geschreven in het Duitsch; een sterk besnoeide herhaling der Latijnsche Prolegomena. Geen andere aanteekeningen dan enkele cijfers van gebruikte bijbelplaatsen. Hoofdzaak is de Grieksche tekst, naar Funk major, van de Didachê, de brieven van Barnabas, Clemens, Ignatius, Polycarpus, diens Martyrium, fragmenten van Papias, van Quadratus, den brief aan Diognetus, den Herder van Hermas. Een echte minor. Bestemd om als handelsartikel te wedijveren met den kleinen Gebhardt Harnack Zahn? En daarom deze, hoewel in derden druk, gedeeltelijk herzien, verschenen in 1900, à M. 3.50, nu eensklaps weer aangeboden als vierde uitgave, verschenen in 1901, à M. 1.60, geb. M. 2? Zoodat deze — nu toch de goedkoopste en tevens de laatst verschenen uitgave! — wellicht in staat zij den jeugdigen kleinen Funk den voet te lichten? Of mag dit misschien nog niet het laatste woord heeten, en is de minor [4] van Gebhardt Harnack Zahn een zoogenaamde titeluitgave, niet verder bijgewerkt dan de derde, veeleer geheel daaraan gelijk, evenals de tweede (1894), volkomen gelijk is aan de eerste (1877), zoodat wij nu toch bij Funk minor tot 1901 bijgewerkte teksten ontvangen, terwijl ons in den kleinen Gebhardt Harnack Zahn van 1901, de 4de uitgave, althans ten deele, teksten worden voorgelegd naar de recensie van 1877? Ik zag die laatst aange-

kondigde vierde uitgave (1901) niet en moet daarom de beantwoording der gestelde vragen overlaten aan anderen. Wel weet ik dat het geval nu vrij lastig is voor wie in één boek hoopt te vinden den laatst wetenschappelijk vastgestelden tekst, indien hij let op de jaarmerken en niet eerst de gelegenheid heeft gehad te onderzoeken in hoever toen alles werd herzien. Wie in staat is het overige mede te deelen, zal misschien ook kunnen zeggen, waarom Krüger aan het werk van den Roomschen geleerde een voorsprong boven den kleinen Gebhardt Harnack Zahn heeft gegeven, door het op te nemen in zijn Sammlung.

In Heft II van deze verzameling, nieuwe reeks, komt voor *Ausgewählte Martyreracten herausgegeben von Lic.* RUDOLF KNOPF (Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr 1901. IX, 120 S. M. 2.50). Een gelukkige keuze. Ik begrijp alleen niet, waarom het Martyrium van Polycarpus moest worden herdrukt. Het staat sedert jaren in nagenoeg alle uitgaven van de werken der Apostolische Vaders. Ook in den, als Heft I, gedrukten kleinen Funk. Evenmin is mij duidelijk, waarom hier het Martyrium van Ptolemäus en Lucius uit de tweede Apologie van Justinus moest worden herdrukt, terwijl de Pleitrede in haar geheel staat in Heft I der eerste reeks, 1891; noch waarom de brief der gemeenten te Lyon en Vienne werd afgedrukt naar Eusebius H. E. V : 1, 3—2, 8 en niet mede naar hetgeen daartoe nog behoort uit V : 3 en 4. Dat in de aanteekening S. 33/4 geen melding wordt gemaakt van Klap's studie over den brief (Theol. Stud. 1900: 423—35) strookt met het gebruik om geen kennis te nemen van Nederlandsche schrijvers. Overigens bevatten die aanteekeningen aan den voet der teksten goede vingerwijzingen voor wie het onderwerp willen bestudeeren. Zij mogen velen welkom zijn, evenals de „Literatur zur Geschichte der Verfolgungen und der Märtyrer", p. VII—IX, en de beknopte mededeelingen aan het hoofd der overgenomen teksten.

Kort na de voltooiing van het belangrijke werk in twee deelen, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, onder leiding van E. Kautzsch, verscheen bij dezelfde firma *Der Prophet Esra* (*IV Esra*). *Uebersetzt von* HERMANN GUNKEL (Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig, J. C. B. Mohr

1900. XXXII, 100 S. M. 2). Een net gedrukt boekje, postformaat, waarin de genoemde Duitsche vertaling, voorafgegaan door een inleiding en gevolgd door toelichtende aanteekeningen.

Men kan er een oogenblik aan denken, dit geschrift te houden voor een tweede, en dan allicht „vermeerderde en verbeterde" uitgave van wat Gunkel over IV Ezra had ten beste gegeven bij Kautzsch, II: 331—401. Inderdaad vernemen wij uit een aanteekening op de laatste bladzijde der nieuwe Einleitung — waarom niet eerder? — dat er samenhang is tusschen de beide uitgaven; dat N. 2 ons den bij Kautzsch gedrukten tekst andermaal voorlegt, doch met eenige, opzettelijk aangestipte „afwijkingen", en vele „Stilglättungen in der Uebersetzung und manchen Zusätzen in den Anmerkungen".

Alzoo: een tweede, hier en daar om- en bijgewerkte uitgave, die wij — begeerig om ons telkens nieuw te laten voorlichten door een bevoegd en bekwaam deskundige als Gunkel — ons zullen haasten in de plaats der pas verschenen bladzijden bij Kautzsch over IV Ezra te leggen? Een nieuwe uitgave waaraan alleen uit bescheidenheid de toevoeging *zweite Auflage* ontbreekt? Dat laatste misschien enkel als tegenhanger van de onlangs opgemerkte zede derzelfde firma om sommige boeken als *eerste én tweede*, *derde én vierde* uitgave in het licht te geven, hoewel zij nog slechts ééns, in het andere geval nog slechts tweemaal zijn verschenen? De wegen van heeren uitgevers zijn somtijds raadselachtig.... Maar neen, wie den nuffigen laatstuitgekomen Gunkel over IV Ezra vergelijkt met zijn deftigen voorganger bij Kautzsch, zal veeleer vermoeden: de kleine Gunkel wil niets anders zijn dan een volksuitgave van den grooten bij Kautzsch. En inderdaad pleiten voor die opvatting, behalve het verschil in uiterlijk voorkomen, het achteraan geplaatst zijn van de aanteekeningen, en niet doorloopend onder den tekst; de aangebrachte besnoeiing dier aanteekeningen, al zijn zij in enkele opzichten ietwat gewijzigd, en het weggelaten zijn uit dien schat, gelijk mede uit de Inleiding — dáár zelfs geheele bladzijden — van wat riekt naar geleerd doen en wat werkelijk aan de uitgave bij Kautzsch het karakter leent van echt wetenschappelijk werk.

Hoewel.... reeds dáár hadden wij II: 334 kunnen lezen: „Die vorliegende Uebersetzung wünscht zunächst, *dem Laien*

einen deutlichen Eindruck vom Geiste des IV Esra zu geben; zu diesem Zweck hat der Uebersetzer darnach gestrebt, den Text in einem lesbaren Deutsch wiederzugeben und den eigentümlichen Ton des Buches zu treffen; *möge der Leser diesen Hauptzweck der Uebersetzung nicht übersehen!*"

Redenen waarom het mij voegzaam voorkomt, bij deze gelegenheid theologen en philologen van beroep ernstig op het hart te binden, zich niet, voor hun kennis van IV Ezra, te vergenoegen met den veelszins voortreffelijken arbeid, hetzij dan in eersten of in tweeden druk, van Gunkel, maar liever den mede door hem te recht geroemden tekst van Bensly-James in de Texts and Studies, vgl. Th. T. 1896: 217/9, te raadplegen. Overigens zullen zij wel doen, niet te meenen dat de afzonderlijke uitgave van Gunkel's IV Ezra voor hen, behoudens enkele kleine bijzonderheden, de voorkeur zou verdienen boven de ietwat oudere uitgave bij Kautzsch. Integendeel, de laatstgenoemde heeft voor ieder die zoo goed mogelijk wil worden voorgelicht, hij zij „leek" of „geleerde", veel grooter waarde. Niet alleen om wat zij meer bevat, maar ook om wat zij anders zegt. De kleine Gunkel — ik denk nu bepaald aan den schrijver der Inleiding — schijnt beter op de hoogte en daarom meer te vertrouwen. Maar dat is uitsluitend het gevolg — een gevaarlijk gevolg, voor ieder zonder onderscheid! — van zijn populair doen. Hij weet nu, wat hij elders niet zoo zeker weet. B. v. dat zijn „zeitgeschichtliche" verklaring van het vijfde Gezicht, het zoogenaamde adelaars-visioen, onberispelijk is. Bij Kautzsch alleen laat hij zien, dat niet alles behoorlijk klopt en, al zegt hij het niet met zooveel woorden, zijn nagenoeg volkomen aansluiting bij Schürer minstens ietwat voorbarig is. Er hapert wat in de „verklaring", waarbij hij zich nu al te gemakkelijk neerlegt. Naar het mij voorkomt: niet in de opvatting van de hoofdzaak, maar in de uitwerking der bijzonderheden. IV Ezra zal wel zijn geschreven tegen het eind der eerste eeuw, al is het dan juist niet nog tijdens het leven van Domitianus en in de „negentiger" jaren, maar veeleer omstreeks het jaar 100, waarheen 3 : 1 (ook vs. 29) *Anno tricesimo ruinae civitatis*, „het dertigste jaar van den ondergang der stad", zelfs al hecht men, met het oog op Ez. 1 : 1, niet al te sterk aan het cijfer „dertig", vrij duidelijk verwijst. Jeruzalem is verwoest.

Dit blijkt uit alles, zeg ik gaarne met Gunkel, Schürer en vele ouderen, al kan ik onmogelijk instemmen met de meening, nog door eerstgenoemde bij Kautzsch II : 335 verkondigd, doch in de afzonderlijke uitgave niet vermeld, dat wij bij Babel, IV Ezra 3 : 2, 29, zouden moeten denken aan Rome. Jeruzalem ligt in puin, reeds sedert geruimen tijd na het jaar 70. „Ezra" is als schrijver opgetreden nà zijn „broeder" Daniel, wiens voorspelling van een vierde wereldrijk hij beter dan deze zal kunnen omschrijven, door te denken aan het keizerlijke Rome (zie Dan. 7 en IV Ezra 12 : 11—16). Hij leeft mitsdien tamelijk lang na „Daniel", dien men pleegt te zoeken omstreeks het jaar 165 v. C. Doch vóór Clemens Alexandrinus die zijn boek aanhaalt; vóór Tertullianus, vóór Irenaeus, vóór Barnabas (± 130/140), die duidelijk toonen zijn werk te kennen. De drie hoofden, die nog „slapende" waren toen de twaalf vleugels achtereenvolgens hun roeping vervulden, naar IV Ezra 11 : 8, 12—23 en 12 : 14—16, zijn — ik aarzel wederom niet met Gunkel, Schürer en anderen in te stemmen — aanduidingen van Vespasianus, Titus en Domitianus. Zij moeten achtereenvolgens heerschen en ondergaan; de laatste drie groote vertegenwoordigers van het Romeinsche keizerrijk. De eerste sterft op zijn bed, de tweede en derde .... Hier scheiden zich onze wegen. Ik zeg, met het oog op IV Ezra 11 : 33/35 en 12 : 22/28: de tweede en derde zullen beide omkomen door het zwaard, een voorstelling waaromtrent de schrijver heeft misgetast, want noch Titus, noch Domitianus is door het zwaard omgekomen. Na hen, verwacht „Ezra", zullen nog een paar zwakkelingen voor een wijle aan het bewind komen, doch het spoedig moeten afleggen voor den Gezalfde des Heeren, die hén zal richten en straffen, het Romeinsche rijk doen ondergaan, Israel verlossen, en den behoudenen vreugde bereiden, waarna het einde komt, „finis, dies iudicii", waarvan den apocalypticus reeds voorlang was gesproken, 12 : 29—34. Een verwachting wederom, waarin hij heeft misgetast, en die ons het recht geeft te onderstellen dat zijn optreden juist valt in dien tijd, toen hem het overlijden van Domitianus en daarmede gepaard gaande onzekere geruchten over de troonsopvolging waren ter oore gekomen.

Gunkel daarentegen meent dat de tweede en de derde der Flavii, volgens „Ezra", beiden door het zwaard zijn omgekomen,

hoewel dit niet is geschied, omdat de berichtgever zich ten aanzien van Titus kan hebben vergist, en met het oog op Domitianus zal hebben verwacht, wat hij niet kon weten, omdat de keizer destijds nog in leven was. Zoo komt hij tot de „zeitgeschichtliche" verklaring: IV Ezra geschreven, nadat het op zichzelf onjuiste bericht van Titus' overlijden door de hand van zijn broeder Domitianus in het Oosten was doorgedrongen, en voordat laatstgenoemde kon gebleken zijn niet juist „in den laatsten tijd", d. i. dan bij de komst van den Messias, misschien wel door diens eigen hand, althans door het zwaard te zijn omgekomen.

Bovendien tobt Gunkel, gelijk al zijn voorgangers op het gebied der „zeitgeschichtliche" verklaring, zich af — nl. bij Kautzsch en niet in de afzonderlijke uitgave van IV Ezra, waar hij den knoop eenvoudig doorhakt, in plaats van hem, zoo mogelijk, te ontwarren — om de twaalf vleugels, als aanduidingen van twaalf keizers die achtereenvolgens over Rome moeten hebben geheerscht, en acht kleine of bijvleugels die een soortgelijke roeping, hoewel niet in dezelfde orde, noch in gelijken rang, hadden te vervullen, in historische figuren te doen herkennen. Een ijdel werk, dat hem zoo min als eenig ander is gelukt of — aarzel ik niet, te vervolgen — ooit zal gelukken, al kost het weinig moeite in N° 1 van de 12 Caesar, in N° 2 Augustus te begroeten, of als waarschijnlijk aan te nemen dat een Tiberius, een Caligula, een Claudius, een Nero, hetzij allen, hetzij sommigen hunner, als voormalige keizers van Rome in het Oosten bekend zijn gebleven, ofschoon daarom nog niet: als hebbende elkander in die orde opgevolgd. De „zeitgeschichtliche" verklaring die zichzelf niet wil overleven, mag en moet niet uitgaan van de meening dat men alles kan duidelijk maken; allerminst dat de schrijvers, wier werk men zal trachten uit te leggen, een volkomen helder begrip van het verleden, een overal sluitend en juist overzicht van de historie, hetzij in scriptis, hetzij voor den geest, hebben gehad. Zij kenden het verleden, waarover zij met de grootste vrijmoedigheid spraken, en waarop zij, schijnbaar veilig, hun verwachtingen bouwden, slechts ten deele, terwijl zij niet verzuimden, zonder blikken of blozen het onbekende aan te vullen uit geruchten, kwalijk betrouwbare overleveringen, opvattingen, zoo niet eenvoudig en alleen uit de verbeelding. —

Twee geschriften van R. H. CHARLES, beoogende de vermeerdering onzer kennis van de Joodsche apocalyptiek, zijn hier tot heden, hoewel ons toegezonden, door verzuim onvermeld gebleven. Het eerste, *The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac* (London, A. & C. Black 1896. P. LXXXIV + 176. Sh. 7, d. 6), is in zekeren zin een editio princeps; de eerste Engelsche vertaling der zoogenoemde Openbaring van Baruch, door Ceriani te Milaan in het Syrisch gevonden in een handschrift uit de zesde eeuw, waaraan nu voor het eerst werd toegevoegd een oordeelkundig vastgestelde Syrische tekst van het laatste gedeelte, H. 78—87, bekend als Brief van Baruch aan de 9½ stammen in ballingschap. Charles kon voor dien kritischen arbeid beschikken over den inhoud van nog negen handschriften voor H. 78—87. Overigens stond hem ten dienste wat anderen vóór hem hadden besproken en aan het licht gebracht, inzonderheid een Latijnsche vertaling van het eerst gevonden Syrische Handschrift, door Ceriani bezorgd in 1866, en diens uitgave van den Syrischen tekst in 1871, gevolgd door een lichtdruk 1883. Van een en ander wordt behoorlijk rekenschap gegeven in de Inleiding. Wij vernemen daar tevens, hoe Charles oordeelt, of liever: hoe hij langzamerhand onder de vertaling en toelichting van het geschrift, over den inhoud en de herkomst van het geheel heeft leeren oordeelen. Een samengesteld werk, zoo luidt in het kort zijn slotsom, afkomstig uit de tweede helft der eerste eeuw onzer jaartelling, waarin men den arbeid van minstens vijf verschillende schrijvers kan onderscheiden. Ten deele ouder dan IV Ezra, doch voor onze kennis van dien tijd, niet minder merkwaardig.

Wat Charles zegt over de samenstelling van IV Ezra komt mij niet overtuigend voor, doch mag niet worden beschouwd als afgewerkt. Een opmerking die trouwens geldt voor meer dan één gedeelte dezer nochtans in haar geheel genomen belangrijke studie. Zij mag allerminst worden beschouwd als verouderd door wat later over het onderwerp is verschenen, ook niet door wat Ryssel bij Kautzsch II: 402—457 heeft gegeven.

Het andere der boven bedoelde twee geschriften van R. H. CHARLES is *The Assumption of Moses* (London, A. & C. Black

1897. P. LXV + 117. Sh. 7, d. 6). — Evenzeer een net bandje, postformaat, waarin op tegenover elkander geplaatste bladzijden zijn afgedrukt: de tekst van het fragment eener Latijnsche vertaling van de Hemelvaart van Mozes, gelijk Ceriani dien ten jare 1861 in de bibliotheek van Ambrosius te Milaan heeft gevonden, en de door Charles zoo goed mogelijk herstelde en oordeelkundig vastgestelde vorm daarvan, met bijbehoorende, uitsluitend op het herstel en de verbetering van den tekst betrekking hebbende aanteekeningen. Aan dien tweevoudigen Latijnschen tekst gaat vooraf een Engelsche vertaling, doorloopend verrijkt met aanteekeningen van uitlegkundigen aard. Een goed geschreven Inleiding deelt ons een en ander mede uit de geschiedenis van het boek; wat anderen deden met het oog op Ceriani's vondst, en wat Charles zelf dienaangaande meent te moeten opmerken. Wij hooren, hoe ook hij niet aarzelt, den gevonden Latijnschen tekst te houden voor een overzetting uit het Grieksch, waarachter een Semietisch, hoogst waarschijnlijk een Hebreeuwsch en niet een Arameesch, oorspronkelijk moet worden gezocht. Dat oorspronkelijke werk zal hebben bestaan uit twee deelen, het zoogenaamde *Testament* en de *Hemelvaart van Mozes*, geschreven tusschen de jaren 4 vóór en 30 na Chr., nader bepaald: in het eerste tiental jaren der eerste eeuw onzer jaartelling.

De toelichting dezer hoofdgedachten — nog onlangs door Charles in beknopten vorm herhaald, bij het schrijven van zijn artikel *Apocalyptic Literature* voor de *Encyclopaedia Biblica* van Cheyne en Sutherland Black (I, 1899) — verdient, evenals de door hem bezorgde tekstuitgave der zoogenaamde Hemelvaart van Mozes, de aandacht van allen die zich met de daarin besproken onderwerpen bezig houden. Men moge in sommige opzichten van den geleerden schrijver verschillen, b.v. minder bewijskracht dan hij toekennen aan de opgemerkte sporen van het nog-bestaan van den Jeruzalemschen tempel ten tijde toen het fragment werd geschreven; de verplaatsing van H. 8 en 9 tusschen 5 en 6 onnoodig achten; minder beslist durven spreken over een oorspronkelijk Hebreeuwschen, in onderscheiding van een mogelijk Arameeschen tekst, al denkt men er niet meer aan, met Hilgenfeld vast te houden aan diens op zichzelf zeer verdienstelijke terugvertaling van het Latijn in het Grieksch,

als had men daarin nu den oorspronkelijken tekst vóór zich; geen afwijkingen van dezen en dergelijken aard mogen iemand beletten, een dankbaar gebruik te maken van Charles' beproefde, ook te dezer gelegenheid wederom schitterend gebleken, uitnemende voorlichting als van een der beste kenners der Joodsche Apocalyptiek en daarmede samenhangende geschriften.

The Gospel of the Twelve Apostles. Die woorden, gedrukt op den linnen rug van een net uitgevoerd dun boek, en herhaald op den zoogenaamden Franschen titel, wekken groote verwachtingen op. Jammer dat daaraan de werkelijkheid niet beantwoordt. Men ziet het reeds aan den meer volledigen titel: *The Gospel of the Twelve Apostles | together with the Apocalypses of Each one of them || edited from the Syriac MS. With a translation and introduction by* J. Rendel Harris, M. A. (Cambridge, University Press 1900, 60 pp. Sh. 5). Wij ontvangen hier niet een merkwaardige vondst uit den verloren schat der Oudste Evangeliën. Niet het zoogenaamde Evangelie der twaalf Apostelen, waarover Origines en anderen onder de ouden iets, zij het ook niet veel, hebben gezegd en dat wij voor afkomstig mogen houden uit de tweede eeuw, misschien wel uit de eerste helft dier eeuw. Zelfs niet wat de volledige titel ons toezegt. Geen dozijn Openbaringen, aan de apostelen geschonken, behalve één Evangelie, in verband gebracht met hun achtbaren kring. Maar iets wat zweemt, hoewel slechts ten deele, naar een dergelijk Evangelie en een drietal daaraan toegevoegde Openbaringen, oorspronkelijk gegeven, naar het heet, aan Simeon Cephas, Jacobus, en diens broeder Johannes. Het opgeschroefde „Each one of them" kwam eenvoudig van het opschrift boven den Syrischen tekst. De Openbaringen doen voor het grootste gedeelte denken aan wat in de Joodsche apocalyptiek zoo pleegt te worden geheeten, maar bewerkt in een Christelijken geest, of wil men: in verband gebracht met Christelijke verwachtingen aangaande de toekomst, het oordeel en den dag des heils. Er is sprake, o. a. in aansluiting bij de terminologie van Daniel en zijn jongere navolgers, van de wereldrijken der Romeinen, der Meden en der Perzen. Een en ander soms tamelijk verward, en veeleer de vrucht eener wonderlijke herhaling van vastgehouden klanken dan eener

ernstige overweging van wat men als geloovigen meent te kunnen voorspellen, uitgaande van den leeftijd der apostelen nadat de Heer hen verlaten en engelen zich hun geestelijke leiding hadden aangetrokken.

Het hier ons voorgelegde „Evangelie der twaalf apostelen" heeft waarschijnlijk niets gemeen met wat oudtijds dien naam heeft gedragen. Het staat niet, gelijk dit, naast de vier die de eer hebben genoten kanoniek te worden, maar veeleer, in zekeren zin, op de schouders van dit viertal. Het verwijst daarnaar, zelfs bij herhaling, als naar de alleen geloofwaardige getuigen onder deze soort van gewijde boeken. Het sluit aan, voor een klein deel, bij wat wij vinden in deze vier en onderhoudt voor het overige den lezer met stichtelijke verhalen over de lotgevallen en ervaringen der apostelen. Een proeve van wat de evangelie-literatuur in den loop der tijden, tot omstreeks het midden der achtste eeuw, in zekere kringen is geworden. Rendel Harris heeft den tekst gevonden en uitgegeven in het Syrisch, bovendien vertaald in het Engelsch en zooveel mogelijk toegelicht, wat betreft zijn herkomst, geschiedenis en verwantschap aan het oudere Evangelie der twaalf apostelen, in een voorafgaande Inleiding. Hij houdt den tekst, in overeenstemming met het daarboven geplaatste opschrift, voor een vertaling uit het Grieksch, waarachter zou liggen een oorspronkelijk Hebreeuwsch; het Syrische handschrift voor afkomstig uit de achtste eeuw, misschien van Edessa. In de Openbaringen ziet hij toespelingen op de dagen van Konstantijn den Groote, Mahomed en andere geschiedkundige grootheden, waardoor hij zich in staat acht, ook haar ouderdom althans eenigszins te bepalen.

De *Zeitschrift für wiss. Theol.* bracht in 1901 niet veel voor de studie der Oudchristelijke letterkunde. Haar wakkere redacteur handhaafde, tegenover Blass en anderen, zijn opvatting van het ontstaan der Synoptische Evangelien, onder afwijzing van Marcus als oudsten Evangelist en van een ondersteld Spreukenboek, dat wij zouden danken aan Mattheus. Hij deed dit, schrijvende over Luc. 1 : 1—4, S. 1—10; over het getuigenis van Papias, S. 151—6; over Luc. 1 : 5—2 : 52, S. 177—235; over Luc. 1 : 34—35, S. 313—7; over Luc. 3 : 2,

S. 466—68. Hij brak een lans voor de oude, in onbruik geraakte lezing van Mat. 25 : 1 .... εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης, tegenover Jülicher die vruchteloos had beproefd ons een „beeld uit het volksleven" te laten zien in de gelijkenis van de wijze en dwaze maagden, S. 545—53. Hij teekende aan een paar exegetische opmerkingen bij wat Mommsen had gezegd over Paulus tegenover de Romeinen, S. 609—12. Maar reeds zijn bespreking van de Christelijke letterkunde vóór Nicea was weinig meer dan een aankondiging van Ehrhard, Die altchr. Litt. u. ihre Erforschung von 1894 bis 1900, S. 369—380.

R. Liechtenhan schreef over de samenstelling der Pistis-Sophia, S. 236—253; L. Paul, aan de hand van het N. T., inzonderheid van Lucas' Evangelie, en van Clemens Alex'. Over het behoud der rijken, ter beantwoording van de vraag: „welcher Reiche wird selig werden?" S. 504—44. Uit Holsten's nalatenschap kwam een vrij wel verouderde *Einleitung in die Korintherbriefe* S. 324—69. Voorts tekstkritische onderzoekingen over Amos, door A. Hirscht, S. 11—73; een woord over het vraagstuk der zonde in 4 Ezra, door F. W. Schiefer, S. 321—4; een schets van het ontstaan van het Jodendom, S. 481—504; een reeks kerkhistorische-studien, en boekbeoordeelingen.

In het derde stuk van den tweeden jaargang zijner *Zeitschrift*, S. 169—201, werpt Preuschen de „stoute onderstelling" op, dat Christenen uit de Joden meermalen, en met name in de Eliasapokalypse, *Paulus als Antichrist* hebben geteekend. De bewijsvoering komt mij voor: niet overtuigend; in het gunstigste geval een merkwaardige proeve van de verlegenheid, waarin oordeelkundigen zich bevinden, die „brieven van Paulus" plegen te lezen als werkelijk geschreven door hem.

Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? vraagt Corssen, S. 202—227, en bepaalt zich voorloopig tot de aanwijzing dat „de presbyters van Irenaeus" zijn ontleend aan Papias, terwijl deze wel waarschijnlijk het vierde Evangelie gekend en voor Johanneisch gehouden heeft, maar niet op grond van uitwendige getuigen.

R. Knopf vertelt nog eens, S. 228—233, hoe de tekst van het Onze Vader, zonder doxologie, is gevonden op een aarden

scherf uit de 4e eeuw. M. Steffen vervolgt, S. 234—261, zijn studie over de „Verhouding van geest en geloof bij Paulus". Nestle vestigt de aandacht op afwijkende lezingen van Luc. 20 : 36 en Const. Apost. II : 25.

Hoewel geen vriend van de lektuur ons nagelaten door zoogenaamde kerkvaders in het algemeen en door Clemens Alexandrinus in het bijzonder, heeft de philoloog W. CHRIST zich toch verplicht geacht, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus* te schrijven, waarvan een eerste hoogst belangrijk deel is opgenomen in Band XXI, S. 455—528 der „Abhandlungen der philos.-philol. Classe der königl. Bayer. Akad. der Wiss." (München 1901). De schrijver, die zich blijkbaar ernstig heeft verdiept in de werken van Clemens, houdt achtereenvolgens zijn lezers bezig met diens verhouding tot hetgeen men destijds uit het verleden had leeren kennen; met bij hem voorkomende aanhalingen uit dichters, en tijdrekenkundige opmerkingen. Een achteraan geplaatste lijst van behandelde plaatsen en zaken maakt het gebruik van dezen verdienstelijken arbeid voor allen gemakkelijk. W. C. v. M.

Door Directeuren van Teyler's Stichting en de Leden van Teyler's Godgeleerd Genootschap is als nieuwe prijsvraag uitgeschreven voor den tijd van twee jaren, zoodat de antwoorden worden ingewacht vóór 1 Januari 1904: „Is er grond om aan te nemen, dat de Mithras-mysteriën, zooals die zich van Klein-Azië naar 't Westen verbreid hebben, invloed hebben uitgeoefend op de oud-christelijke legenden, voorstellingen en gebruiken? Indien niet, hoe zijn dan de overeenkomsten te verklaren?"

Vóór 1 Januari 1903 worden antwoorden ingewacht op de reeds ten vorigen jare uitgeschreven prijsvraag: „Het Genootschap verlangt eene ontleding der verschillende beteekenissen, welke aan het woord *moraal* gehecht zijn in de zedenkundige geschriften van vroegeren en lateren tijd, alsmede eene aanwijzing van het verband, dat tusschen die opvattingen bestaat."

PANENTHEISME.

Onderstaand betoog is door schrijver dezes als inleiding gehouden voor eene vergadering van de Alkmaarsche Predikantenvereeniging op 7 Oct. 1901. Gaarne werd door hem toen de gelegenheid aangegrepen om voor een kring van vrijzinnige theologen uiting te geven aan zijne warme ingenomenheid met het panentheisme, gelijk het wordt voorgestaan bovenal door Ed. von Hartmann, en om hierover eene gedachtenwisseling uit te lokken. Het is op verzoek van sommige belangstellenden, dat hij voor deze inleiding plaats heeft gevraagd in dit tijdschrift. Indien de Redactie haar dit waardig keurt, dan bedenke de lezer, dat ze is en blijft eene inleiding, en dat ondergeteekende het geschrevene allerminst wil beschouwd hebben als een voldoende, wetenschappelijke bespreking van von Hartmann en zijn stelsel. Om dit misverstand te gereeder te ontkomen, zendt hij het door hem te Alkmaar gesprokene geheel onveranderd ter perse, behoudens eenige wijziging in de introductie.

Het stuk bedoelt te zijn eene toelichting van deze stellingen:

I. De opheffing van het gebrek aan metaphysische overtuiging bij vrijzinnige Christenen worde gezocht in de richting van Ed. von Hartmann's concreet monisme.

II. Mogen onder invloed hiervan onze voorstellingen omtrent God en mensch in dien zin worden gewijzigd, dat wij van het theisme met zijn geloof in persoonlijkheid Gods en persoonlijke onsterfelijkheid komen tot het panentheisme met zijne aanbidding van den onpersoonlijken God-geest.

III. Onze godsdienstprediking zal hierdoor winnen aan kracht en aan diepte, en meer ingang vinden, niet enkel bij de verstandelijk-ontwikkelden, maar bij de vrijzinnigen in 't algemeen.

Een hoog-belangrijk vraagstuk voor het vrijzinnig Christendom is dat van het panentheisme. Het schijnt mij toe, dat het meer aandacht verdient dan er tot nu toe aan wordt gewijd onder ons. Onder de jongere generatie van theologen, die van Leiden zijn gekomen, zijn er stellig verscheidene, die door de colleges van professor Bolland er toe zijn gekomen om het nader onder de oogen te gaan zien, — en dit in verband met een toename van belangstelling in de bespiegelende wijsbegeerte in 't algemeen, waartoe de onvermoeide geleerde alle studenten en inzonderheid de theologanten met zooveel klem en kracht pleegt op te wekken. Ik zal er mij steeds in blijven verheugen dat ook ik mocht zitten onder zijn gehoor en door hem er toe ben gebracht om o. a. kennis te nemen van Ed. von Hartmann's werken — in 't bijzonder van zijne hoofdwerken over Religionsphilosophie. Mij zal nooit berouwen de tijd en de moeite, die ik aan die lectuur heb gegeven, want véel heb ik er door genoten: veel aan verbreeding van gezichtskring, aan versterking van geloofskracht! Niet zonder emotie was het. Want bij gezette studie en het verwerken van het gelezene werd mij klaar, hoe daar eene omwenteling plaats had in mijne beschouwingen en voorstellingen, die vroeger bij mij waren gevestigd. Het *scheen* mij althans soms eene *omverwerping* — het bleek bij blijvend nadenken te zijn een *voortbouwen* op het oude fundament der religie, die in naiever vorm bij mij was gewekt in mijn jeugd, — een doortrekken van de lijn der vrijzinnigheid. En dikwijls was het me ook, of hier duidelijk en klaar werd uitgesproken wat vaag en half onbewust mij zweefde voor den geest; dikwijls, of pijnlijke raadsels voor mij weggenomen werden, die mij hinderden bij de overgeleverde theistische beschouwingen. Mij gaf het sterker theoretische stevigheid voor mijn practisch geloof — mijn geloof des harten, gelijk het wel wordt genoemd —; mij gaf het grooter zelfbewustheid en rustiger kracht bij gedachtenwisselingen met orthodoxe Christenen en met allerlei slag van materialisten; — mij gaf het een middel ter beoordeeling van de vele beginselen en leeringen, die aandringen op den mensch in onzen verwarden, bewogen tijd!

Omdat ik dit ervaren heb, en stellig meen, dat mijn aanvaarden van de wereldbeschouwing van het concreet monisme

niet enkel rust op verstandelijke gronden, *niet* is enkel een resultaat van studie, maar dat het voor een groot deel is toe te schrijven aan intuitief-gegrepen opvattingen omtrent wereld en leven, waartoe wij jongere vrijzinnigen door de ontwikkeling der ideeën als zijn voorbeschikt — dàarom kom ik met een proeve van verdediging van bovengenoemde stellingen. Ik kom op dat intuitieve nog nader terug bij mijn derde stelling. Nu alleen dit: als er *enkel* theoretische dingen bij betrokken waren, — als het *enkel* intellectswerk gold, dan zweeg ik liever, (want ik weet maar al te zeer, dat mijn kennis van lectuur over metaphysische raadselen zeer beperkt is), — maar omdat ik zeer sterk er van overtuigd ben, dat het zoeken naar metaphysische overtuiging zoo geheel onontbeerlijk is voor het geloofsleven onder ons, en ieder mensch hiertoe wel *moet* komen en *kan* komen door zijn aangeboren Rede, — en ik zie, dat in de richting van von Hartmann's wijsbegeerte zoovéel is, dat bevredigt mijn denken en gevoelen, veel dat mij blij maakt als de klank van een Evangelie — dàarom prijs ik haar aan!

Niemand meene, dat hierbij vòorzit de lust tot ontkenning, tot het afbreken van den ouden gangbaren geloofsvorm. Dr. A. Kuyper beweerde in een rede tot zijne studenten (Om het zoeken of om het vinden) dat bij ons jongere, vrijzinnige theologen de impuls tot eigen studie moest gezocht worden in den hartstocht der negatie, in de critische zucht, om anderen nog vooruit te streven in het uiteenrafelen der Christelijke belijdenis. Hij sprak van „geestelijk Vandalisme" en van „intellectualistisch beeldstormen" — misschien als hij hoorde van mijne stellingen, zou hij ook op mij gaan toepassen die felle verwijten! Nu deert mij weinig in dezen het onbezonnen oordeel van den conservatieven Calvinist, a priori al *ver*oordeelend wat komt van vrijzinnigen kant, — maar het zou mij leed doen, als iemand van mijne hoorders of lezers, gehecht aan zijne theistische geloofsvoorstellingen, aan zijn geloof in persoonlijkheid Gods, dat hij houdt voor het middelpunt van alle Christendom en alle goed geloofsleven, — als hij van mij den indruk kreeg, dat ik het graag een duw wilde geven, allèen uit lust tot afbreken zonder meer. Daarom deed ik voorafgaan de sterke betuiging van het tegendeel, de stellige verzekering, dat het mij te doen is om positieve dingen, om opbouwing en bekrachtiging van ons leven

des geloofs — en ik liep bij mijn spreken hiervan al vooruit op mijne stellingen, die ik nu geregeld wil trachten toe te lichten.

I. Stelling 1 luidt: De opheffing van het gebrek aan metaphysische overtuiging bij vrijzinnige Christenen worde gezocht in de richting van von Hartmann's concreet monisme.

Daar wordt ondersteld, dat er bij ons is gebrek aan metaphysische overtuiging — natuurlijk is bedoeld, niet bij alle individuen, die zich scharen onder de vrijzinnigen, maar bij de vrijzinnigen in doorslag. Dr. H. W. Ph. E. v. d. Bergh van Eysinga zegt in zijn boek „Het bankroet van Religie en Christendom in de moderne maatschappij" (het boek met leelijken titel, maar met veel aantrekkelijker inhoud) bl. 37: „op de bekende jaarlijksche samenkomsten te Amsterdam wordt dit gebrek telkens geconstateerd, en dat volkomen terecht", — en hiervan uitgaande komt hij met zijne metaphysische overwegingen en geeft een welsprekende, klare uiteenzetting van de deugdelijkheid eener panentheistische wereldbeschouwing — in dìt boek, gelijk ook in zijn strijdschrift: „apologie en bevestiging", en vroeger al in zijne dissertatie „eene levensbeschouwing."

Gebrek aan metaphysische overtuiging is er: het is toch immers een feit, dat vele overigens wel degelijk-ontwikkelde, vrijzinnige geloovigen vreezen om in een geregeld debat te komen met orthodoxen, en dat zij maar al te veel vermijden gedachtenwisselingen met ernstige materialisten, omdat ze zich in redeneeren de mindere gevoelen vooral door de onbestemdheid en onklaarheid van hun wereldleer, — al beseffen ze ook wel heel terecht dat daarom nog niet hun religieus gevoel van onwaarde wordt.

Ziet, in de dagen toen de grondleggers van de moderne theologie leefden, toen was er stellig meer metaphysica in de hoofden der vrijzinnigen dan nù. Toèn was daar Scholten en Opzoomer, ieder met zijn bijzondere wereldopvatting, en achter hen was een breede rij van strijdvaardige volgelingen. Maar sedert gebleken is de betrekkelijke onhoudbaarheid dezer stelsels, is bij velen gekomen *onthouding van metaphysica*, ja zelfs een sceptisch miskennen van haar waarde voor het leven en

de ontwikkeling van den godsdienst. En dit is wellicht te begrijpen als reactie tegen vroeger intellectualisme. Van het intellect had men veel goede diensten gehad in den strijd tegen de oude voorstellingen van supranaturalistisch ingrijpen van God in de natuurorde en van de verouderde Christusbeschouwing en bijbelvergoding, — men was opgegaan in critiek en ontleding; men vergat wel eens, dat niemand leven kan van ontkenning alleen. En zoodra anderen dit gevoelden, maakten ze zich los van dit alles, en wilden zich geven aan het zuivere gemoedsleven en niets meer te maken hebben met getwist over wereldverband en wilsvrijheid en andere vragen van metaphysica. Men wilde zich stelselmatig hierbuiten houden en wachtte er niet het geringste heil van. Daar was een deel waarheid in dit streven, want het *gemoed* heeft eerste rechten op het gebied van den godsdienst; maar het zou spoedig blijken dat zulk scepticisme toch naar anderen kant gevaarlijk is en licht leidt tot onvastheid van gelooven en dat het velen brengt òf tot een wegzinken in irreligieuze levensopvattingen, òf tot een terugvallen tot orthodoxie. Het bekende „gemoraliseer onder religieuze termen" en ook het getuigen van een zwevende vroomheid door gevoels-menschen heeft veel kwaad gedaan.

In onze dagen zijn we dit gaan inzien; en zoo wordt nu al sterker en sterker onder ons het verlangen naar een geloofsleer, naar dogmen, waarin wij openbaren den intellectueelen kant van ons religieuze leven. Dr. Groenewegen heeft hiervan voortreffelijk gesproken in zijn artikel over het „dogma," opgenomen in het Theol. Tijdschr. van Juli 1900. Wij lezen daar: „hoe krachtiger na de niet weinig rationalistische periode die het godsdienstig leven heeft moeten doormaken, toen critiek en analyse, redeneering en betoog, schering en inslag waren, — hoe krachtiger nù het religieuze leven optreedt als zuiver gemoedsleven, waarvan aanbidding, vertrouwen en gehoorzaamheid de hoofdmomenten zijn — hoe meer het zal worden geëerbiedigd, begeerd en gegrepen. Maar dat doet niets af van den eisch dat het zich ook als wereld- en levensleer zal hebben uit te spreken en te handhaven. De vrees voor dogmatisme is gerechtvaardigd, maar niet meer dan die voor moralisme en mysticisme. Doch er zijn perioden waarin men

zulke vreezen maar eens terzijde heeft te zetten en moet willen trachten het godsdienstig leven in zijn volheid en veelzijdigheid aan de wereld te geven. Zulk een tijd gaat nu voor ons komen!"

En te anderer plaatse: „de tijd komt waarin het ondogmatisch Christendom een nieuw dogma zal scheppen."

Een wereld- en levensleer wordt dus gezocht — dr. Groenewegen zegt: „uit het vrijzinnig Christendom zal ze mettertijd vanzelf opgroeien"; ik zou willen beweren op het voetspoor van Bolland's verhandelingen in het „Wereldraadsel" over het Godsbegrip en de wereldbeschouwing der toekomst, en van van den Bergh's 3 genoemde geschriften: wij moeten die zoeken in de richting van von Hartmann's concreet monisme.

Monisme moet het zijn, want daarop schijnt wel aangelegd alle wijsgeerig streven van tegenwoordig: om de veelheid der dingen te begrijpen als voortgekomen en bestaande uit één beginsel. Het materialisme, dat dit beginsel meent gevonden te hebben in „de stof" kan niet de gezochte waarheid bevatten, want — (om maar één ding te noemen) — daarbij valt weg alle mogelijkheid van religie. Religie moet geven verlossing van zonde en van leed — verlossing dus uit de omknelling der beperktheid, bevrijding van de gebondenheid aan de natuur. Dit kan natuurlijk nooit worden bereikt, als de stof het grondprincipe is van alles. Indien religie iets wezenlijks is, dan blijkt hieruit al de ongerijmdheid van het stelsel. Doch dit is eigenlijk maar een bijkomstig bezwaar, één van de uitvloeisels van de ontkenning van alle metaphysica. Geen rekening is er gehouden met de kennis-kritiek. Zij leert ons immers, dat de wereld der verschijnselen niet het eigenlijk zijn doet kennen, gelijk het is op zichzelf. Wij kennen alleen onze waarnemingen en de daaruit opgebouwde voorstellingen. Niets dus dan ons psychisch zelf. (vgl. v. d. Bergh, Bankroet enz. bl. 28.) Bij verdere reflectie worden wij gedrongen om aan te nemen, dat daar achter de waargenomen verschijnselen iets is, dat correspondeert met onze waarneming: het „noemenon" gelijk Kant het heeft genoemd, — een transcendente werkelijkheid, waarvan de openbaring tot ons komt in de wereld van fenomena.

Niet verder behoef ik hierop nu in te gaan. Alleen zij gezegd,

dat het éene beginsel, dat wij zoeken, dan toch stellig *geest* moet zijn. De *aléénheidsleer* brengt tot de vergeestelijking van het al. De geest is de éene bestaansgrond van ons *eigen* ik, — (zoowel van ons physiek bestaan als van ons psychisch zelf) — maar ook van wat wij aannemen als liggende achter de verschijnselen.

Als von Hartmann juist heeft gezien, dan zijn te onderscheiden twee hoofdrichtingen van denken, waarin min of meer duidelijk zich bewegen allen die de eenheidsleer van den geest aanvaarden, n. m. die van het *abstract* en van het *concreet* monisme. Het groote geschil loopt over de geldigheid onzer oorspronkelijke denkvormen, de kategorieën; en in verband hiermede over de mogelijkheid van kennis betreffende het wezen der dingen.

Gaan wij den weg op van het concreet monisme, dan erkennen we de noodzakelijkheid hiervan, dat wij onze kategorieën niet enkel laten gelden voor de verschijnselen-wereld, maar ook in de sfeer van het transcendente. Onze kategorieën moeten hebben transsubjectieve beduidenis. In het wezen der dingen moet iets zijn dat beantwoordt aan de schemata van ons denken. Ware dit niet het geval, dan moesten we ons opsluiten in subjectief illusionisme. Het hiertegenover staande transcendentaal realisme leert dat ook buiten de wereld onzer waarneming van toepassing zijn kategorieën als die van uitgebreidheid en van verandering, van eenheid en van veelheid.

En dit is een eisch van ons denken, om niet het transcendente geheel te ontledigen van inhoud en te vernederen enkel tot grens der vergeestelijking voor ons denken over de dingen; — om niet het geheele wereldbeweeg te laten verloopen in illusie; om het van werkelijke waarde te doen zijn en het geloof mogelijk te maken in de hooge beteekenis van alle werking en worsteling, die er is in natuur en menschenwereld, het geloof dus ook in de waarde onzer cultuur!

Deze beschouwingen worden niet aanvaard door de aanhangers van het abstract monisme, een denkwijze die nauw verwant is aan die van de oude Indiërs. Als vertegenwoordigers hiervan heb ik maar te wijzen op Fichte, met zijne conceptie van het absolute subject, en op de school van Neokantianen. Het lijkt mij duidelijk en waar, wat tegen deze bespiegeling wordt aan-

gemerkt, dat zij bij consequent doordenken moet leiden tot „solipsisme" — d. i. tot de zekerheid alléen van zichzelf, terwijl al het andere illusie is. Von Hartmann zegt (Selbstzersetzung des Christenthums bl. 113): „man spinnt sich in seine Traumwelt so ein wie die Raupe in ihre Puppe."

Op dezen grondslag is niet mogelijk een krachtig-werkend leven, een idealisme dat doet streven naar bevordering van al wat goed is en waar en schoon, omdat dit de *wereldwil* is, — omdat hierop is aangelegd al wat is, — omdat het Absolute hierin zoekt te komen tot zijn einddoel: de rust, den vrede, de verevening van alle tegenstelling en de oplossing van allen strijd!

Dit alles past alleen bij een concreet-monistische wereldopvatting, — behoort bij de erkenning van werkelijke waarde in de veelheid en verscheidenheid der dingen en van een transcendent doel voor de beweging in de natuur en het strevend begeeren in de menschen. Zóó bij von Hartmann! Zijne werken gloeien van groot geloof in de toekomst. Wie weinig meer van hem weet dan zijn naam en hem wellicht verkettert, omdat hij er bij heeft gehoord van zijn pessimisme, — hij zou verbaasd staan bij nadere kennismaking over de hooge beteekenis die in zijn stelsel wordt toegekend aan het *evolutionistisch optimisme*. Zijn pessimisme is op ander, op eudaemonologisch gebied. Gèen verachting bij hem van den *wereldgang*, waarin zich openbaart Gods wil en Gods rede, en die henenstreeft naar het hoogste heil; maar het *wereldgeluk* wordt weinig genoemd en als nietig tegenover de velerlei smart. De wereld-dingen (ook de edelste en beste) hebben voor hem slechts waarde en verdienen slechts toewijding — *niet* om zichzelve en *niet* om de vreugde die ze kunnen geven — maar enkel als onvermijdelijke doorgangspunten voor het vereveningsproces van het Al. Het *bestaan*, ook het *bewustzijn*, zijn alleen geworden doordat de tweestrijd er was; en het overwegend leed zal blijven, totdat het ideëele is gekomen en alle bewuste, afzonderlijke leven is opgeheven, en de wereld niet meer bestaat, maar alles is teruggekeerd in Godes rust!

Als ik de wenschelijkheid uitspreek, dat wij in ons denken over den wereldgrond ons mogen bewegen in de richting van von Hartmann's beschouwingen, dan wil ik hiermede niet ge-

zegd hebben, dat door hem het laatste woord der wijsheid is gesproken, en zijn wereld- en levensleer is het hoogste en beste voor alle tijden; — maar alleen wilde ik uiting geven aan de meening, dat die leer voor ons als aangewezen is, om meer of minder volledig in ons op te nemen en te verwerken, omdat ze zoo volkomen op de hoogte van den tijd is (deze uitdrukking genomen in goeden, zuiveren zin); — omdat ze blijkt rekening te houden met de resultaten onzer kennis op allerlei gebied en niet minder met de feiten van ons gemoedsleven. Ik kan dit nu hier niet nader aantoonen, maar ik houd mij overtuigd, dat velen met mij bij de bestudeering van von Hartmann's werken als zullen worden overweldigd door zijn ruimte van blik en de veelzijdigheid van zijn denken, en zullen bewonderen de strikte eenheid in al zijn betoogen over de meest verschillende openbaringen van het menschelijk geestesleven. Ook von Hartmann is een mensch, en hij heeft stellig misgezien in sommige dingen; en het kan zijn, dat Bolland gelijk heeft, als hij tracht Hegeliaansche gedachten beter te laten komen tot haar recht, — het kan zijn dat hij verder komt zóó op den weg naar waarheid. Maar wij, vrijzinnige theologen, zullen in ieder geval wel doen met ons in te werken in de bespiegelingen van den grooten Duitschen denker onzer dagen; — wij zullen dan althans ten opzichte van de absolute waarheid beter stelling innemen, dan wij nù doen met ons scepticisme in alles wat betreft algemeene wereldvisie.

II. Ik kom tot mijne tweede stelling, waarin de wensch wordt uitgesproken, dat wij op den grondslag van het concreet monisme afstand doen van het theisme met zijn geloof in persoonlijkheid Gods en persoonlijke onsterfelijkheid, om te komen tot het *panentheisme* met zijn aanbidding van den onpersoonlijken God-geest.

In von Hartmann's hoofdwerk over religie „das religiöse Bewusstsein" vinden we een uitvoerige uiteenzetting van het panentheisme.

In zijne weergave van de geschiedenis der ontwikkeling van het religieuze bewustzijn der menschheid beschrijft hij eerst het oorspronkelijke naieve standpunt der onontwikkelde volkeren, die natuurverschijnselen aanbidden, als *naturalistisch*

henotheisme. Als kinderen zijn die menschen nog te denken; hun verstand is nog zoo weinig ontwikkeld, dat zij nog niet tot het bewustzijn zijn gekomen hiervan, dat het toch eene ongerijmdheid is, om *vele* natuurverschijnselen na elkaâr zóó als God te vereeren, alsof ieder afzonderlijk het alleen maar was, — en dat zij nog niet onderscheid maken tusschen *natuur* en *geest.*

Hierboven verheft de menschheid zich in tweeërlei richting: in die van het abstract monisme en die van het theisme. Het laatste heeft doordrongen geheel de Westersche beschaving, en wij zijn gewoon ongeveer alleen hierop te letten; wij schenken te weinig aandacht aan het eerste, dat ten gronde ligt aan den godsdienst van millioenen Oosterlingen.

Het abstract monisme, bij de Indiërs ontstaan en verder ontwikkeld, maakt wel degelijk onderscheid tusschen natuur en geest, en het gevoelt, dat God *geest* moet zijn — de *Algeest.* Doch de veelheid der verschijnselen — de wereld en de mensch ook — wordt daarbij gedacht als enkel schijn, als een droom die geen werkelijk bestaan heeft. Dit is het bekende akosmisme, dat voor de praktijk van het leven wel moet leiden tot stelselmatige versterving, tot quietisme en ascetisme. Van godsdienst kan hier op den duur geen sprake zijn, want voor godsdienstig leven is noodig een betrekking van God en mensch. Waar nu de mensch een ijdele schijn is, daar is vanzelf mêe gevallen de mogelijkheid van religie. Zóó ontkomt het abstract monisme wèl aan de fout van het naturalisme (n.m. het vergoden van natuurkrachten), maar loopt op andere wijze zelf dood!

De tweede richting is die van het theisme. Deze bewaart de wereld als een werkelijkheid, maar vermag dit alleen door God hierboven te verheffen en ervan los te maken in de voorstelling van geestelijke, zelfbewuste persoonlijkheid — hetzij dan monotheistisch gedacht als één persoon, of polytheistisch als veelheid van personen. Om met die goddelijke persoonlijkheden in betrekking te kunnen treden, moeten ze wel worden gedacht min of meer gelijk aan menschen. Zóó ontstaan de anthropomorphismen, en na afwerping hiervan blijven nog de anthropopathismen. Menschelijke vormen en gestalten hadden de goden voor de verbeelding van vele volkeren, — menschelijke hartstochten en gemoedseigenschappen behield de theistische godheid nog langen tijd gedurende de evolutie van het

religieuze bewustzijn. In het Christendom bereikte dit theisme zijn hoogste ontwikkeling.

Persoonlijkheid bleef men aan de godheid toekennen en zelfbewustzijn, — krachtens het oorspronkelijke streven om haar boven de natuur verheven te houden, boven de wereld als een *transcendent* wezen. Toch moest er betrekking zijn van God en mensch, en het hoogste wat tusschen twee personen mogelijk is moest hier worden gedacht in meest volkomen zin: d. i. de betrekking der zuiverste *liefde*. Daarbij is zeer zeker mogelijk godsdienstig leven: alle eeuwen der Christenheid bewijzen dit. Maar ook is al vaak gevoeld het geweldige bezwaar tegen de voorstelling van een liefderijk, persoonlijk God, als men er aan denkt, hoe deze kan scheppen of toelaten de *wereldellende*, het algemeene lijden dat verbonden is aan alle bestaan. Vooral in onze dagen wordt dit heel scherp gevoeld en herhaaldelijk uitgesproken door allerlei soort van menschen, — menschen die staan op zeer verschillenden trap van ontwikkeling — en stellig benadeelt het bij velen de kracht van het godsdienstig gelooven en vermeerdert het de ongodsdienstigheid.

Nu zijn daar op christelijken grondslag wel proeven van verklaring gegeven, en deze susten wel vaak de bezwaren van de geloovigen, maar nooit namen ze weg de innerlijke tegenspraak; en het lijkt mij waarschijnlijk dat al meer en meer en al scherper de tegenstrijdigheid zal worden ingezien en gevoeld door de wezenlijk-religieuze naturen onder de vrijzinnigen, en dat ze daarover struikelen zullen, — tenzij zij voorgoed is opgelost in een zuiverder godsvoorstelling, die niet meer theistisch kan zijn.

Dit wil wezen het *panentheisme*, dat poogt te zijn de hoogere eenheid van het abstracte monisme en het theisme. Wat daar goeds is in beide, zal het behouden en vereenigen, met vermijding van wat verkeerd is, onlogisch, den godsdienst tot een bemoeilijking. Van het theisme wil het behouden de transcendentie Gods, — de idee van God *boven* de wereld, als de oorsprong en het einddoel van alles; van het abstract monisme de pantheistische gedachte, dat de wereld niet buiten God is maar *in* Hem berust. Deze godsvoorstelling is die van het Absolute, dat het éene is in de veelheid, het alomspannende, het alle betrekkelijkheid en afzonderlijkheid in zich opheffende.

De wereld met haar woelen en werken blijft als werkelijk-bestaande gedacht, maar nù als besloten in den schoot van het Absolute, dat hiervan is de grond, het wezen en het doel tegelijk. Maar als God het ééne in het vele is, dan vervalt de persoonlijkheid, die *afzonderlijkheid* onderstelt; en dan vervalt ook het bewustzijn in Hem, want dit onderstelt een niet-ik buiten het ik, dat drager is van de bewustheid. De wereld zou dan buiten God moeten zijn hiervoor, wat in strijd komt met de pantheistische grondgedachte. Daarentegen wordt God niet als in het zuiver pantheisme vereenzelvigd met de wereld, maar de transcendentie blijft in zijn wezen gedacht als de grond van alle wereldbestaan, en als het doelstellende van alle wereldproces. Dat doelstellende in het absolute wezen Gods kan worden genoemd „intuitieve wereldrede", die in het al den strijd en het lijden doet meewerken met logische noodzakelijkheid tot het einddoel van alle bewegen, — dat is de verlossing van het Absolute uit den tweestrijd, de bereiking van den Alvrede!

Voor de betrekking van den mensch tot God heeft het panentheisme dit groote voordeel boven het theisme, dat deze veel inniger hierbij is. Er is *wezensééнheid*, niet enkel meer een wisselwerking van buiten elkâar staande personen. En wat door Rauwenhoff en anderen terecht als bezwaar is ingebracht tegen het pantheisme, dat het allen godsdienst opheft, omdat de tegenstelling van God en mensch is weggenomen, als alles en iedere afzonderlijkheid God is, — dàt geldt niet voor het panentheisme, omdat daarbij een zeer wezenlijk verschil van God en mensch blijft bestaan. Bolland zegt het duidelijk (Wereldraadsel, 1e druk, bl. 361): „elk levend wezen, dus ook de mensch is een nietig deeltje van Gods werkdadige zelfopenbaring, en niet het geheel; de Algeest openbaart zich gelijktijdig in tallooze andere individua zoowel als in ons. Buitendien is de mensch als organisch-psychisch individu niet God, maar alleen een dubbelzijdige openbaring of werkdadige *uiting* Gods, eene functie welke op den algeestelijken wezensgrond berust als op haar middelpunt van uitstraling. Het eerste onderscheid is het *quantitatieve* verschil tusschen een begrensd en een alomvattend bestaan, weten en werken; het tweede is het *qualitatieve* onderscheid tusschen *functie* en *wezen*".

De eenheid van transcendentie en immanentie is alzoo ge-

grepen in het panentheisme. En om de vereeniging dier twee is het te doen in alle religie. Prof. Tiele zegt in zijn Gifford-lezingen: „Naast het God-boven-ons staat in alle godsdiensten het God-in-ons." Heeft von Hartmann niet gelijk als hij beweert, dat alleen in het panentheisme die beide behoeften van het religieuze gemoed zonder schade aan elkaar te doen tot haar recht komen? —

Het God-in-ons brengt ons op 't geloof in onsterfelijkheid. Heel natuurlijk is het voor het theisme, dat daarin met klem verdedigd wordt de persoonlijke onsterfelijkheid van ieder individu. Immers waar de innigste verhouding van God en mensch op dit standpunt die van wederzijdsche liefde is, daar ligt niets meer voor de hand dan dat men het eeuwigheidsbewustzijn, dat den mensch is aangeboren, gaat omschrijven in de vormen van persoonlijk voortbestaan. Dr. Joh. Dyserinck zegt in zijne verhandeling over het vraagstuk der onsterfelijkheid (opgenomen in Tijdspiegel n° 1 van 1901): „de persoonlijkheid is alleen vatbaar om lief te hebben. Het opgaan der persoonlijkheid zou de liefde zelve opheffen, welker wezen in het onderscheid der personen bestaat. Daarom ligt in der menschenliefde tot God het geloof opgesloten, nièt dat zij zullen ondergaan in den Absolute, maar dat zij *vrij* en *persoonlijk* zullen blijven, *om eeuwig God te kunnen liefhebben.*" Dit is juist geredeneerd op theistisch standpunt, — (gelijk er heel veel goeds is gezegd over deze kwestie in bovengenoemde verhandeling, van dat standpunt uit) — maar het verliest geheel zijne waarde, waar de grondslag van beschouwing is *wezenseenheid met den oneindigen God-geest.* Wat in ieder individu God is, is met Hem eeuwig en blijvend en kan nooit ondergaan, ook niet bij de opheffing van den bepaalden verschijningsvorm; het moet wederkeeren tot zijn oorsprong en grond, tot den Algeest. Wat voorbijgaat is het bijzondere, het individueele, het samenstel van eindige en beperkte dingen en gewaarwordingen, die niet anders zijn dan tijdelijke functie, doch geenszins behooren tot het blijvende wezen Gods.

Beter dan bij de hoogst-ontwikkelde theistische opvattingen vervalt hierbij voor goed het hopen op vergelding, het speculeeren op belooning voor deugd na dit aardsche leven. De deugd wordt enkel en alleen bestaanbaar met het waarachtig juiste

motief, dat bestaat in toewijding aan God; — in gewilde mêe-werking met de middelen die moeten dienen tot beslechting van den innerlijken tweestrijd in het Absolute.

Het individueele lijden kan nooit zóo groot zijn, of gaarne wil men het dragen voor God, omdat men het erkent als noodzakelijk en onvermijdelijk. Men draagt het gaarne, voorzooverre men afgestorven aan het egoisme en zich voortdurend bewust is van wezensgemeenschap met het Absolute, — voorzooverre de vrede Gods een levende werkelijkheid is in den enkelen mensch. Men beseft dan dat het persoonlijk leed is maar één straal van het allijden, en dat het *moet* worden gedragen, opdat nader kome de verwerkelijking van de idee, van de doeleinden Gods. Van Eeden heeft hiervan gedicht in Ellen:

„God is een God van lijden, niet van lust,
Hij is de Smartenman, en wien hij kust
Moet bloeden uit veel wonden diep en wreed!

en verder:

Maar daar is lijden schooner dan de dood
Want niet om nièt wordt 't menschenhart vertreden;
De brand der zielen is het morgenrood,
Waaruit lichtstil zal dagen hemelvrede!

Des Vaders strijd en zijn' vertwijf'ling groot
Wordt in het hart der kind'ren uitgestreden,
Hij wordt verheerlijkt door den Zielenood
Der martelaren, die Zijn naam beleden.

Gedenk dan Kind! eer Gij te sterven vraagt,
Dat dooden God gèen eere kunnen geven,

Maar slechts wie 't Lijden voor den Eeuw'ge draagt,
Die liever U moet zijn dan Dood of Leven,

Daar er een God is, die zelf Lijden heet
En heerlijk heil zal maken van Uw leed.

III. Ten slotte nog iets over mijne derde stelling.
Dat onze godsdienstprediking zal winnen hierdoor aan kracht

en aan diepte is een vanzelfsprekend iets, als *juist* is wat bij de toelichting van de vorige stellingen is gezegd.

Aan *kracht* zal ze winnen, omdat ze tot ruggesteun zal hebben een welgegronde metaphysische overtuiging, een naar verschillende kanten ineensluitende wereldbeschouwing. Teveel wordt van vrijzinnige zijde gewekt een religiositeit die zweeft in de lucht en leeft van losse impulsen! Zal niet de vrijzinnigheid van nu vervloeien tot niets, dan is het een eisch des tijds, dat wij grijpen een vroomheidsopvatting, een geloofsovertuiging die bevredigt verstand en gevoel beide, die niet sceptisch staat tegenover de groote raadselen van wereld en leven!

Ook het zedelijk-leven zou er baat bij vinden, want voorgoed zou onder ons ophouden wat dr. Groenewegen noemt: „gemoraliseer onder religieuze termen"; wij zouden weten te vestigen onze moraal op metaphysische gronden; wij zouden forscher kunnen optreden tegen de bandelooze subjectieviteit van tegenwoordig.

Meer kracht zal er zoo moeten uitgaan van onze godsdienstprediking, — en meer *diepte* ook zal er in worden gevonden.

Immers wat de mystieken van alle tijden hebben gezocht: het schouwende leven, het zichzelf-vergetende opgaan in God — dàt kon op theistischen bodem niet bestaan zonder in tegenspraak te komen met de gangbare, niet-overwonnen geloofsvoorstellingen. En tòch gevoelde ieder religieus mensch, dat zij een *waarheid* trachtten te grijpen! *Die* waarheid komt vrij en vol tot haar recht in het panentheisme, waarin beter dan bij eenig soort van theisme de mystieke eenheid van God en mensch wordt erkend, en wordt gemaakt tot grondslag van beschouwing.

Verdieping zie ik ook komen door het *eudaemonologisch pessimisme*: de erkentenis dat alle werelddingen ten slotte geen geluk kunnen brengen, — dat alle wereldleven heeft een grondtoon van weemoed en een overmaat van smart. Temeèr moet de mensch zich dus hechten aan den godsdienst; te sterker moet hij zoeken naar verlossing uit het algemeene lijden des heelals — eene verlossing die hem gewaarborgd is in zijne toewijding aan den alomvattenden God! De vrijzinnige prediking van onze dagen is te veel doordrongen van wat de Duitschers noemen: „Weltbehaglichkeit", een toestand die behoort

bij het liberale optimisme. Zoo is het te verklaren, dat Bolland eens kon spreken van „den godsdienst der welgeruste bourgeoisie" een godsdienst van menschen die het heel wèl hebben en zich in hun welstand verheugen zonder diep zondebesef, zonder zucht naar bevrijding uit levensellende, — en dat von Hartmann in denzelfden geest schrijft van „die Religion derer die keine brauchen." (Krisis des Christenthums S. 49).

Volgens von Hartmann's opvattingen zal geen cultuur zóóveel menschengeluk ooit brengen, dat de mensch daarin volle bevrediging kan vinden. Hoe meer hij kan genieten van het beste dat er in deze wereld te scheppen valt, — hoe duidelijker hij zal gaan inzien, dat alleen in God het heil is, en dat de band der verbijzondering eerst moet zijn gebroken, voordat de volle eenheid met God is gevonden.

Alle streven naar cultuur, alle zoeken naar verbetering van toestanden en naar vermeerdering van uiterlijk levensgeluk voor zoovelen als mogelijk, is goed en medewerking is stellig plicht van den mensch die heeft begrepen zijne roeping tegenover den God-geest — maar nimmer mag eenige heilsstaat worden het *laatste* doel van het menschelijk streven!

De cultuur moet *middel* zijn tot verevening van strijd in het heelal, maar zeer scherp moet worden in 't oog gevat: dat het Koninkrijk Gods is *niet van deze wereld*, en dat onze hoogste aspiraties verder reiken dan dit persoonlijke, wereldsche bestaan: dat wij moeten meeworstelen ons deèl, om te doen komen de opheffing van alle bestaan *in de rust van het Aleene.*

Indien onze godsdienstprediking wordt doortrokken van deze gedachten, dan zal ze (zoo zegt mijne stelling) meer ingang vinden allereerst bij de verstandelijk-ontwikkelden onder de vrijzinnigen; ik bedoel natuurlijk bij dezulken, die *niet* verstoken zijn van religieus gevoel. Bij hèn zal dit stellig zoo zijn, omdat ze zich lichter stooten dan eenvoudigen aan de theoretische zwakheden van het theisme.

Doch niet alleen bij hen zou, meen ik, zulk een prediking ingang kunnen vinden, maar bij de vrijzinnigen in 't algemeen. Want het wil mij voorkomen, dat er zooveel is in onze kringen, dat van zelf naar die richting henenwijst. Ik noem maar enkele feiten: het begrip der immanentie is ingeburgerd onder

ons na den val van het supranaturalisme. De *autonomische* opvatting van zedelijkheid is min of meer duidelijk geleerd altoos onder vrijzinnigen; de *autosoterie* niet minder!

Het lijkt mij soms duidelijk, dat degenen onder de vrijzinnigen, die niet irreligieus worden, en ook niet terugvallen tot de orthodoxie, als van zelf zullen komen tot de religie des geestes.

De resten van theisme verdwijnen langzamerhand, misschien wel vooral door de moeilijkheid eener theodicee: de toenemende moeilijkheid voor het moderne bewustzijn om te begrijpen hoe een persoonlijk, zelfbewust God het kwade en het lijden kan scheppen of toelaten. Wat door dichters als van Eeden wordt gezongen in verheven zangen, dat voelen velen mede. Zóó in Ellen ergens:

„In Uwe ziel werd d'Alsmart zich bewust
Schoonsteincarnatie van God's eigen leed.

Zoo dit niet waar, — kon daar een God bestaan,
Die zoo deed schreien die Stilduldendeoogen
Dit teere lijf sloeg met zóó scherpe pijn,

Zèlf tronend in almachtig zalig-zijn,
Ik vloekte Hem, als een verfoeib're Logen,
Schennend in hoon zijn gruw'lijke Almacht aan.

Ook bij zeer eenvoudige menschen kan men vinden dit bezwaar tegen de voorstelling van een zelfbewusten God — en dikwijls is mij bij mijn panentheistisch getuigen in mijne gemeente gebleken, dat men heel goed in die voorstellingen zich kan indenken, heel spoedig ook, zonder moeite en zonder tegenkanting — voor mij een bewijs temeer, dat de vrijzinnigen van tegenwoordig in zich hebben een voorbeschiktheid voor het panentheisme — voor de aanbidding van den onpersoonlijken, alomvattenden God-geest!

Heer-Hugowaard. H. G. Brink.

DE LOGOSLEER IN DE PLEITREDEN VAN JUSTINUS [1]).

Plato's gezegde, dat het Woord de grootste martelaar is, omdat het altijd zijnen vader noodig heeft om het te hulp te komen, wanneer het mishandeld wordt, is bijzonder van toepassing op de Apologieën van Justinus Martyr en zoo draagt hij ook in dat opzieht zijnen naam met eere! Wanneer wij zijne verweerschriften lezen, worden wij telkens weer getroffen door een gebrek aan helderheid en beknoptheid, door een gedurig herhalen van dezelfde gedachten en eene onregelmatigheid van denken, die ons verwonderd doen staan, hoe Justinus toch in de Oude Kerk zulk eene belangrijke plaats heeft kunnen innemen. Zooals de Apologieën nu voor ons liggen vormen zij eene verwarde massa vol tegenstrijdigheden, die moeilijk het werk van één en denzelfden schrijver kan zijn, tenzij men een warhoofd van hem wil maken.

Vaak heeft men beproefd Justinus van die blaam te zuiveren. Ik moet echter bekennen dat geene dezer pogingen mij volkomen heeft kunnen bevredigen. Wat men aan den eenen kant wint, verliest men weer aan den anderen kant.

In zijne bekende uitgave van Justinus [2]) spreekt v. Otto over den eigenaardigen schrijftrant des auteurs [3]). Wanneer het

---

1) Deze verhandeling zou tegelijk in het Duitsch en in het Hollandsch verschijnen. De *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft* II: 300—338 bracht echter reeds 10 Dec. 1901 den Duitschen tekst. Wij konden toen niet meer de Hollandsche uitgave in het Januari-nommer laten volgen.

RED.

2) *Corp. Apolog. Christ. saec.* II, ed. Io Car. Th. eques de Otto I ed. III, Jenae, 1876, *Iustini Philosophi et Martyris opera quae feruntur omnia.*

3) Prolegg. c. V. I, pag. 72.

hem echter te kras wordt krijgen de afschrijvers een weinig de schuld [1]).

Ook Th. Zahn zegt, dat Justinus slecht, soms zeer slecht schrijft [2]). Evenals Bücheler [3]) heeft hij getracht door tekstveranderingen de moeilijkheden hier en daar te overwinnen.

In zijn bekend opstel over de Overlevering der grieksche Apologeten der tweede eeuw [4]) is Harnack aan de zijde van Bücheler gaan staan, waar deze meent, dat, wijl de apologie van Justinus veel werd gelezen, deze reeds vroeg met allerlei aanteekeningen op den kant en verklarende toevoegsels is voorzien geworden, die na anderhalve eeuw reeds in het exemplaar van Eusebius in den tekst waren gekomen [5]). Wij weten hoe Harnack over Codex Par. 450, den eenigen Codex, waarin wij de Apologieën van Justinus vinden [6]), oordeelt. Hij vindt dien Codex zorgeloos en liederlijk afgeschreven [7]).

Wij moeten dus een tamelijk groot terrein voor de conjecturaalkritiek vrijlaten. Maar daarmede zijn wij er nog niet. Wij moeten nog ééne schrede verder gaan en ons afvragen, of de Apologieën door lateren niet zijn omgewerkt, of niet wellicht geheele stukken, die niet van Justinus afkomstig zijn, ingevoegd zijn.

In zijn werk over de citaten uit de Evangelieën bij Justinus zegt Bousset [8]) wel, dat tegen de ongeschondenheid dezer geschriften geen enkel deugdelijk bewijs valt aan te

1) I, pagg. 208 [4]), 221 [3]).

2) *Zeitschr. f. d. hist. Th.*, 1875, *Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen*, S. 71.

3) *Rhein. Mus* XXXV, 1880 *Aristides und Justin die Apologeten*, Vgl. S. 285.

4) *Texte und Unterss. der altchrl. Lit.* I. Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, Ss. 1—300.

5) S. 136.

6) Codex Claromontanus 82 is een afschrift van Cod. Par. 450, vervaardigd in 1541 te Parijs door eenen zekeren Georgios. Vgl. Harnack, a. w. bl. 88.

7) S. 77, S. 79: Hieruit kan men opmaken hoe treurig het met den tekst van die werken is gesteld, die alleen in C (= A. bij v. Otto) bewaard zijn gebleven. En dat zijn juist de belangrijkste n.l. de Dialoog met Trypho en de Apologieën. Mag men naar analogie gevolgtrekkingen maken dan bevatten de Apologieën tegenover eenen ondersteld en tekst van het begin der tiende eeuw tusschen de 200 en 300 fouten. Bovendien zijn de teksten in C nog met hiaten; b.v. Apol. II, 2 en het groote hiaat Dial. 74.

8) Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers*, Göttingen, 1891, S. 12.

voeren en dat iemand, die ze voor het eerst leest, al heel licht op de gedachte zou kunnen komen, dat men den verwarden gedachtengang van Justinus zou kunnen verbeteren door hier en daar interpolaties aan te nemen, maar dat ieder die bekend is met de verwarde manier, waarop Justinus gewend is zich uit te drukken spoedig met die pogingen zal ophouden, — en in zekeren zin heeft hij gelijk, want hoewel vele interpolaties zijn binnengedrongen [1]), worden toch door ze uit den tekst te verwijderen de moeilijkheden niet overwonnen, — maar toch behoeft Bousset's oordeel ons geen vrees aan te jagen, wanneer wij door herhaald lezen der Apologieën genoodzaakt zijn geworden aan te nemen, dat verschillende geschriften tot éene groote Apologie zijn omgewerkt.

Het blijft altijd opmerkelijk, dat Eusebius tweemaal een aanhaling doet uit de *tweede* Apologie, met de opmerking, dat hij het in de *eerste* heeft gelezen [2]) en eenmaal een gedeelte, dat wij in de eerste Apologie vinden, aanhaalt uit een ons onbekend werk van Justinus tegen Marcion [3]).

Over het algemeen heeft men zich nog al gemakkelijk van de moeilijkheid afgemaakt. Laemmer zegt, Eusebius heeft de Apologieën in andere volgorde gehad dan wij [4]). Krüger: Eusebius heeft met excerpten gewerkt en kon zich zoodoende licht vergissen [5]). Harnack denkt meer aan opzettelijke misleiding, waardoor Eusebius zijne lezers in den waan wilde brengen, dat hij uit bronnen putte, die hij in werkelijkheid niet bezat [6]). Weer anderen denken aan schrijffouten of gewone vergissingen en algemeen is men het er over eens, dat men aan de berichten van Eusebius niet te veel gewicht moet hechten.

Mijns inziens moet men Eusebius meer bij zijn woord houden

---

1) Vroeger heb ik daarop gewezen in twee verhandelingen in de *Theol. Studd.* IX, 1891, bl. 317—357; 401—437: *In welke verhouding staan de beide Apologieën tot elkander en wanneer zijn zij vervaardigd?* XI, 1893, bl. 17—35; 138—159: *Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den Heiligen Geest?*

2) Euseb. *Hist. eccl.* IV, 8, (ed. Laemmer, IV, 12, pag. 259) IV, 17 (ed. Laemmer, IV, 25, pag. 293).

3) Euseb *Hist. eccl* IV, 11 (ed Laemmer IV, 17, pag. 265).

4) *Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri decem*, 1862, pag. 293, a. 25, 3.

5) Th. Litztng 12, 11 Juni 1892, in zijne vriendelijke beoordeeling van mijne eerste verhandeling over Justinus

6) Texte u. Unterss. I, Ss. 136 ff.

en zijn de dwalingen meer aan de zijde zijner beoordeelaars, dan aan de zijne. Ik geloof, dat de stukken, die Eusebius aanhaalt als staande in de eerste Apologie ook werkelijk daarin hebben gestaan, tenminste de wijze, waarop de Apologieën zijn ontstaan, maakt het hoogstwaarschijnlijk.

Den draad om in de verwarde massa den weg te vinden, moet ons de Logosleer bij Justinus geven. Moge het oordeel over deze leer in vele opzichten bij hen, die er studie van hebben gemaakt, verschillend zijn, hierin zijn zij het toch allen met elkaar eens, dat Justinus erg aan dubbelzinnigheid en onduidelijkheid lijdt.

Harnack [1]), door Clemen gevolgd [2]) zegt, dat Justinus zich in zijne Logosleer aan de traditie der christelijke gemeente heeft aangesloten, maar dat zijne eigenlijke meening „liberaler" is geweest.

Dr. Ludwig Paul [3]) komt tot het volgende resultaat: Het Logosbegrip bij Justinus zweeft heen en weer tusschen dat van kracht en van persoon; naar zijn wezen wordt bij zoowel *δύναμις θεοῦ* als *υἱὸς θεοῦ* genoemd, die vóór de schepping (van eeuwigheid) bij den Vader was, door den Vader verwekt vóór alle andere dingen, door wien de Vader alles van den beginne af heeft geschapen en geordend [4]).

Ook Waubert de Puiseau komt in zijne dissertatie [5]) tot hetzelfde resultaat. Op de vraag, of de Zoon bij Justinus altijd het karakter van een persoonlijk wezen behoudt, moet hij beslist: neen! antwoorden [6]). Ook in de verhouding, waarin de Logos tot den H. Geest staat, vertoont zich, volgens Paul diezelfde onbestemdheid. „Het leerstuk van den H. Geest is zóó weinig tot vastheid gekomen, dat de Logos en de H. Geest soms ook weer hetzelfde zijn, en beide worden opgevat als kracht van God. En aan de andere zijde vinden wij ook weer de volle hypostase van den Zoon: *θεὸς ὑπάρχει* [7]).

---

1) *Dogmengeschichte*, I, 1886, S. 384.

2) *Die religionsphilosophische Bedeutung des Stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie*, 1890, S. 142.

3) *Jahrbb f. Prot. Th.*, XII, 1886. *Die Logoslehre bei Justinus Martyr*, Tss. 661—690

4) S. 688.

5) *De Christologie van Justinus Martyr*, Leiden, 1864.

6) Bl. 97. 7) S. 689.

Dr. Moritz von Engelhardt oordeelt in zijn bekend werk over Justinus [1]) het ongunstigst over den apologeet: Wanneer men Justinus naar zijn eigen gedachten beoordeelt, is hij een heiden geweest. Hij heeft de uitspraken met betrekking tot het lijden en sterven van Christus en zijne verlossende werkzaamheid uit de algemeen geldende leer overgenomen, zonder op eene nadere ontwikkeling daarvan in te gaan [2]). Van het ware Christendom heeft hij weinig of niets begrepen. Christus is voor hem slechts de leeraar, die den menschen zijne geboden heeft gegeven, opdat dezen op den weg der gehoorzaamheid zich zelven zouden kunnen verlossen. Zijn godsbegrip is heidensch, evenzoo zijne anthropologie, kortom, alle zijne voornaamste denkbeelden wortelen in het heidendom. Wat er christelijks onder loopt, kan onmogelijk met deze heidensche gedachten in overeenstemming worden gebracht, ja, is eigenlijk zonder samenhang los er tusschendoor gestrooid.

Terecht neemt Dr. Adolf Stählin den armen Justinus in bescherming [3]). Hij maakt opmerkzaam op het tegenstrijdige beeld, dat v. Engelhardt van Justinus geeft, wanneer hij aan de andere zijde toch ook weer toegeeft, dat Justinus zich in beginsel de godsdienstig-zedelijke denkwijze en de wereldbeschouwing der Christenen heeft eigen gemaakt en niet alleen wat zijne gezindheid en zijn gevoel betreft christen is geweest, maar ook wat aangaat zijne vaste overtuiging, dat de „wijsheid der wereld" in beginsel overwonnen was [4]). „Wie in alle opzichten een waar Christen is", zegt Stählin, „en het niet alleen is wat gezindheid en gevoel betreft, wie door het geloof in Christus aan al zijn gedachten en begeerten eene andere richting heeft gegeven, wat anderen en ook hij van Justinus gelooven, en wat ook v. Engelhardt zelf toegeeft, zoo iemand kan niet in alles, wat hij spreekt en denkt, van de heidensche wereldbeschouwing afhankelijk zijn en het Christendom, en dat nog wel onbewust, principieel veranderen en

---

1) *Das Christenthum Justin's des Märtyrers, eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, Erlangen, 1878.

2) S. 386.

3) *Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheilér*, Leipzig, 1880.

4) Vgl. v. Engelhardt, Ss. 486, 487.

voor een deel maken tot het tegengestelde van wat het is" [1]).

Het is belangwekkend een boek als dat van v. Engelhardt te lezen en in het algemeen de literatuur, die over het wijsgeerig standpunt van Justinus handelt. Deze literatuur geeft doorloopend een welsprekend getuigenis van den onhoudbaren toestand, waarin allen zich bevinden, die de Apologieën van Justinus beschouwen als geheel het werk te zijn van eenen christen uit de heidenen. v. Engelhardt legt het zwaartepunt in Justinus' *heidensch*-wijsgeerige gedachten, Stählin in de *christelijk*-wijsgeerige denkbeelden, hoewel hij moet toestemmen, dat de volheid van paulinische gedachten niet bij hem wordt gevonden [2]).

Clemen is er mijns inziens het slechtst in geslaagd de tegengestelde uitspraken bij Justinus tot één geheel te vereenigen. Hij toont aan, hoe verkeerd de exegetische methode is uit enkele, wellicht traditioneele uitingen te willen opmaken wat het algemeene standpunt van eenen schrijver is en hoe onrechtvaardig men tegenover Justinus handelt, wanneer men hem van dubbelhartigheid beschuldigt, daar de overlevering vooral op godsdienstig gebied zulk eene groote beteekenis heeft en behouden moet, zelfs wanneer het voortgezette denken er lijnrecht tegenover komt te staan [3]). Volgens Clemen zag Justinus op grond van zijne christelijke beschaving en ervaring in God een Wezen, dat verheven was boven alle menschelijke voorstelling, een wezen dus, waarvan zich onmogelijk wederom twee daaraan gelijke wezens lieten afscheiden [4]). Voor de Schepping had Justinus geenen Christus noodig, waardoor de dingen zouden zijn geschapen. Toen echter Justinus met de christelijke leer ook het Logosbegrip overnam, moest hij, zegt Clemen, zijne tot dusverre gehuldigde beschouwingen zeer belangrijk wijzigen [5]). Noemde hij den Logos het eerste voortbrengsel, het werk Gods, dan sprak hij overeenkomstig zijn eigen standpunt. „Justinus moest deels terwille van het geloof der christelijke gemeente het numerieke verschil tusschen God en Logos met alle macht vasthouden, deels ook kon hij zich volgens zijn niet meer pantheistisch godsbegrip moeilijk eene

1) S. 52.
2) Ss. 7, 8, 79.
3) A. W. S. 72.
4) S. 73.
5) Ss. 74, 75.

vroeger plaats gehad hebbende emanatie van eene afzonderlijke Hypostase voorstellen. Wanneer het hem dus niet voldeed Christus een schepsel van God te noemen, kon hij feitelijk het ontstaan van den Logos moeilijk anders dan altijd weer emanatistisch beschrijven. Het was nu eenmaal niet zonder tegenspraken te doen. Vandaar de in allerlei kleuren zich weergevende onklaarheid in de uitspraken van Justinus en in de oordeelvellingen zijner critici [1]).

Heeft Clemen nu het raadsel opgelost? Als christen nam Justinus twee dingen over 1° het streng monotheistische godsbegrip en 2° het hypostatisch bestaan van den aan de joodsch-christelijke theologie ontleenden Logos. Dus geene tegenstrijdigheid tusschen oudere heidensche wijsgeerige beschouwingen en nieuwere christelijke gedachten, maar eene Christologie vol tegenspraken in den boezem der christelijke gemeente! Maar wat geeft Clemen het recht te beweren, dat Justinus bij zijn christen-worden in de christelijke gemeente heeft gevonden het geloof aan eenen hypostatischen Logos? Philo en zijne school waren toch geene christenen. Nu waren er ongetwijfeld velen in de gemeente, die tot de alexandrijnsche school behoorden, maar dat een heiden, wanneer hij christen werd, zich genoodzaakt zag zijn christelijk Godsbegrip met eene bestaande Logos-christologie in overeenstemming te brengen, is eene veronderstelling, die allen grond mist. Volgens mijne meening is het begrip van eenen hypostatischen Logos-Christus eerst veel later in de christelijke gemeente opgekomen. De Logos uit den Proloog van het vierde Evangelie is toch ook geene hypostase, maar, gelijk ook A. N. Jannaris duidelijk heeft aangetoond [2]): de boodschap des heils, de openbaring van het Evangelie der genade. Jannaris is het dan ook niet met Clemen eens. Zegt Clemen, dat Justinus het numerieke verschil tusschen God en den Logos in de gemeente aantrof, Jannaris noemt Justinus den vroegsten ondubbelzinnigen getuige voor het gebruik van het woord logos in anthropologischen en christologischen zin als den menschgeworden Zoon van God [3]).

1) S. 76.

2) *Zeitschr. f. d. neutl. Wiss.*, II, 1901, Ss. 13—25, *St. John's Gospel and the Logos*.

3) p. 16.

Veel heb ik aan de werken van Krüger, Clemen, v Engelhardt, Harnack, Paul en anderen te danken. Wat de ouderen als Semisch, v. Otto e. a. geven, heeft v. Engelhardt reeds in zijne „Inleiding" opgenoemd [1]. Alle deze studieën nopen tot verder onderzoek. Het meest heb ik echter te danken aan de voortreffelijke vertaling van Veil [2], hoewel het later zal blijken, dat ik in meenig opzicht van hem in meening verschil.

Geven wij nu onze aandacht aan de plaatsen, waar Justinus over den Logos spreekt.

Apol. II, c. 10 lezen wij, dat de leer der Christenen ver boven alle menschelijke wijsheid staat, omdat de Christenen den geheelen Logos bezitten, *διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον*, d. w. z. Christus, die terwille van de menschen is verschenen. Alles wat wijsgeeren en wetgevers voor goeds hebben gezegd, is door hen tot stand gebracht voor zoo verre zij bij hun onderzoek en hunne beschouwing in het gedeeltelijk bezit van den Logos waren, *κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς*. Dat zij niettegenstaande het vele goede, dat zij hebben uitgesproken, toch gedurig in tegenspraak met elkaar waren, behoeft ons niet te bevreemden *ἐπειδὴ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν*. Het bezit van dat *μέρος τοῦ λόγου* was hun gewone gezond verstand. *Κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* konden zij *τὰ πράγματα θεωρῆσαι*. Socrates heeft van allen den grootsten ijver betoond. Daarom werd hij van hetzelfde beschuldigd als nu de Christenen, nl. dat hij nieuwe goden wilde invoeren. Daarom zeide hij, dat het niet gemakkelijk was den waren God te vinden, noch, in geval men Hem had gevonden, veilig om Hem anderen te verkondigen. Dat heeft Christus door zijne eigen kracht tot stand gebracht. Want hij heeft den menschen kracht gegeven voor zijne leer te sterven, wat aan Socrates niet is gelukt. Niemand heeft voor zijne leer den dood over gehad; voor Christus echter hebben handwerkslieden en eenvoudige menschen den dood veracht, *χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες*. Want

---

1) Ss. 1—70.

2) Dr. H. Veil, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christenthums (Apologie I u. II) eingeleitet, verdeutscht und erläutert.* Strassburg, 1894

hij was de kracht Gods en niet een maaksel van menschelijke rede: *οὐχὶ ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή*.

Deze plaats bevat eene groote tegenstrijdigheid en terecht merkt Harnack op, dat wij hier de scherpste tegenstelling hebben, die wij tusschen Logos en Logos bij Justinus aantreffen [1]). Wij hebben hier eene algemeene openbaring: de Christenen hebben wel is waar *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον*, maar de Heidenen hebben toch veel goeds gezegd, omdat zij bij hun onderzoek door een *μέρος τοῦ λόγου* geleid werden. Socrates heeft Christus deelsgewijze gekend, omdat Christus de *λόγος* was en is *ὁ ἐν παντὶ ὤν*. Aan den anderen kant wordt ook weer al de nadruk gelegd op eene bijzondere openbaring, waaraan slechts de Christenen deel hebben, want Christus was geene *ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή* [2]).

Veil heeft de moeilijkheid gevoeld en vertaalt: want de kracht (waarmede hij werkt) is de kracht van den onnoembaren Vader en niet (slechts) het maaksel van de menschelijke rede [3]).

Deze laatste zin is geheel in overeenstemming met wat wij lezen van de *προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ*. Zelfs (*Καί*) diegenen, die vóór Christus leefden en op menschelijke wijze, d. w. z. zooverre zij dat als menschen konden doen *κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* met hunne rede (*λόγῳ*) de dingen beschouwden, zijn vijandig behandeld geworden. Er zijn dus menschen geweest, die zonder in het bezit te zijn van eenige openbaring, welke dan ook, alleen met behulp van hun gewoon verstand de afgoderij hebben veroordeeld. Wijl Christus echter geen *ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή* was, maar de *δύναμις τοῦ ἀῤῥήτου πατρός*, heeft hij door eigen kracht tot stand gebracht wat de besten onder de vroegere menschen niet hebben kunnen bereiken: *καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται ἐπείσθησαν αὐτῷ, καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες.*

---

1) *Dogmengesch.* I, 1886, S. 385 [1]).

2) Ook ik lees met v. Otto *λόγου κατασκευή* in plaats van *λόγου τὰ σκεύη* dat de MSS. geven (o. l. I, pag. 228), maar met Paul, (Jahrbb. f. Prot. Th. XII, 1886, S. 687) neem ik „Christus" tot subject en niet met Veil het neutrum: „het" is de kracht.

3) A. W. S. 51. Wanneer dat de meening van den schrijver was, dan had hij niet *οὐχί* maar *οὐ μόνον* geschreven.

Zeer bevreemdend is de zin: Ἃ ὁ ἡμέτερος χριστὸς διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε. Wat beteekent dat Ἅ? Vooraf gaat: Socrates vermaande zijn volk de afgoderij vaarwel te zeggen, terwijl hij zeide: het is niet gemakkelijk God te vinden, noch veilig, wanneer men Hem gevonden heeft, Hem te verkondigen. En dan volgt: deze dingen heeft Christus tot stand gebracht. Veil vertaalt: dat alles. Wat heeft Christus tot stand gebracht? Men zou toch verwachten: wat Socrates niet door zijn eigen rede tot stand heeft gebracht, namelijk, dat velen voor zijne leer in den dood gingen, dat heeft Christus weten te bewerken door zijne eigen kracht. De tekst is corrupt. Er schijnt één regel te zijn uitgevallen. En daarom stel ik voor te lezen: Ἅπερ γὰρ Σωκράτης οὐκ ἠδυνήθη ποιῆσαι, ταῦτα ὁ ἡμέτερος χριστὸς διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε. En dan volgt de nadere verklaring: Σωκράτει μὲν .... χριστῷ δέ. De lezing der MSS. geeft niets, waarop dat Ἅ kan terugslaan. v. Otto geeft in zijne uitgave een Specimen Codicis Regii Parisini 450 en een Specimen Codicis Claromontani 82. Wanneer wij de letters tellen, die iedere regel bevat, komt men tot een getal tusschen de 35 en 40. En wanneer wij nu de letters van den door mij voorgestelden regel tellen [ἅ]περ γὰρ Σωκράτης οὐκ ἠδυνήθη ποιῆσαι, ταῦτα .... dan krijgen wij het getal 36. Eén regel is dus uitgevallen, wat licht kon gebeuren, omdat beide regels op α eindigden. De MSS. lezen ἀνθρωπίου λόγου [τα σκεύη]. v. Otto en alle uitgevers lezen ἀνθρωπείου. Ik lees liever ἀνθρωπίνου, omdat wij ook κατὰ τὸ ἀνθρώπινον lezen. Socrates heeft geen leerlingen gehad. Christus daarentegen had er veel, want Socrates beproefde λόγῳ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τὰ πράγματα θεωρῆσαι, Christus was echter geene ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή, maar de δύναμις τοῦ ἀῤῥήτου πατρός. Het valt in het oog, dat in dit verband van eenen Logos, die in ieder mensch woont, moeilijk sprake kan zijn. Wat beduidt verder dat: Καί in: καὶ οἱ προγεγενημένοι? Zijn de wijsgeeren en wetgevers, die κατὰ λόγου μέρος ἐπονήσαντο geene προγεγενημένοι τοῦ χριστοῦ geweest? Of wordt datgene, wat van wijsgeeren en wetgevers wordt gezegd in het algemeen genomen en toegepast op allen, die λόγῳ τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξαι ἐπειράθησαν? [1]). Maar

---

1) Zoo o. a. Veil, a. W. S. 51: „overigens worden *ook* diegenen...”.

dat zijn juist die wijsgeeren en wetgevers. Zij waren het, die *κατὰ λόγου μέρος* arbeidden. De schrijver vat allen, die vóór Christus *κατὰ λόγον* leefden samen onder den naam van wijsgeeren en wetgevers. Socrates, dus ook een wijsgeer, was *πάντων αὐτῶν* (dat zijn dus juist die *προγεγενημένοι τοῦ χριστοῦ*!) de ijverigste. Nu kan men zich gemakkelijk van de zaak afmaken door te zeggen: „de schrijver heeft niet al zijne woorden op een goudschaaltje gewogen; wanneer men onze gedachten en woorden zoo uit elkaar wilde rafelen, dan zou men daartoe ruimschoots gelegenheid vinden!" Dat is zeer zeker waar. Wanneer men echter op verschillende gronden genoodzaakt wordt omwerkingen in Justinus' Apologieën aan te nemen, wordt de zaak anders en kan het dienstig zijn nu en dan op eenen naad opmerkzaam te maken, waar twee stukken aan elkaar zijn gehecht.

Wat de schrijver II, c. 10 zegt, lezen wij ook II, c. 8. *Διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* hebben de Stoicijnen goed werk geleverd. Heraclitus wordt genoemd, daar hij de eerste is geweest, die, gelijk Heinze zegt [1]), het begrip van den Logos „ahnungsvoll" in de wijsbegeerte heeft ingevoerd, en Musonius [2]). Dat waren menschen, die *κατὰ λόγον* leefden, en daarom de vijandschap der Daemonen te verdragen hadden. Wordt II, c. 10 van een leven *κατὰ λόγου μέρος* en hier van een leven *κατὰ λόγον* gesproken, dat behoeft ons niet te verwonderen, omdat de Logos in den mensch vaak als een zaad of een deel van den algemeenen Logos wordt voorgesteld. Het vermogen van den mensch om redelijk te denken is dan juist dat deel van den algemeenen Logos in de wereld [3]). Men kan als mensch deel hebben aan den Logos, gelijk wij I, c. 46 lezen, en toch *ἄνευ λόγου* leven. Is dit eene inconsequentie, dan mag deze de geheele Stoische wijsbegeerte treffen; immers de Stoicijnen klagen, dat zoovele menschen *ἄλογοι* zijn! [4]).

II, c. 13 lezen wij weer, dat heidensche dichters en schrijvers bijna hetzelfde hebben geleerd als de Christenen, daar

---

1) Dr. Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872, S. 9.
2) Vgl. over hem evenals over Heraclitus: Veil, a. W. Ss. 123, 124.
3) Vgl. Heinze, a. W. Ss. 46 ff., 145 ff.
4) Vgl. Heinze, a. W. S. 270 ff.

ieder ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου datgene heeft gezien, wat den Logos verwant was (τὸ συγγενές). In hoofdzaak leerden zij tegenstrijdige dingen, maar dat kwam, wijl zij slechts mat (ἀμυδρῶς) de dingen konden zien. Men zou verwachten, dat, evenals II, c. 10 als oorzaak werd opgegeven, dat zij niet τὸ λογικὸν τὸ ὅλον maar een τοῦ λόγου μέρος hadden. Maar niets daarvan! Zij spraken elkaar tegen διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, terwijl II, c. 8 wordt gezegd, dat de Stoicijnen διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου κόσμιοι γεγόνασιν. Wat II, c. 10 alleszins verstaanbaar is door de tegenstelling van τὸ λογικὸν τὸ ὅλον en τοῦ λόγου μέρος, is hier II, c. 13 in elk opzicht onbegrijpelijk. Ook is het wonderbaarlijk, dat de leeringen der wijsgeeren en dichters niet ἀλλότρια, maar slechts οὐ πάντη ὅμοια aan de leeringen van Christus zijn, terwijl zij toch ἐν κυριωτέροις (!) met elkander in strijd waren.

En wat het begin van II, c. 13 betreft, ook dat begin toont, dat de tekst bedorven is. Justinus zegt, dat hij hartelijk gelachen heeft, toen hij het omhulsel had gezien, dat de daemonen om de christelijke leerstellingen hadden heengeworpen. Met alle kracht streeft hij er naar en bidt hij er om een Christen te zijn: Χριστιάνος εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολεγῶ. Krasser kan hij zich moeilijk uitdrukken: παμμάχως ἀγωνίζομαι! Nu komt de reden waarom: niet wijl de leeringen van Plato aan de leer van Christus vreemd zijn, maar omdat zij niet in alle opzichten (οὐ πάντη) daarmee overeenstemmen. Waarlijk een treffelijke reden! Veil vertaalt, alsof er stond οὐχ ὅτι .... ἀλλά, „waarmede ik niet zeg, dat de leeringen van Plato geheel van die van Christus afwijken, maar slechts, dat zij niet geheel en al daarmede overeenstemmen [1]). Mijns inziens had dan dat tweede ὅτι niet moeten worden herhaald. Maar toegegeven, dat Veil het bij het rechte eind heeft, dan blijft het niettemin vreemd, dat Justinus zegt: een Christen te worden bevonden is eene zaak van mijn heiligste streven en van mijn vurigst gebed, waarmede ik alleen maar wil zeggen, dat de leeringen van Plato niet geheel en al aan die van Christus gelijk zijn." Wij zouden veel eerder verwachten, dat

1) A. W. S. 53.

hij zeide: een Christen te worden bevonden is een zaak van mijn heiligste streven, waarmede ik niet wil zeggen, dat Plato's leeringen *geheel en al* van die van Christus afwijken, maar toch *zóó belangrijk*, dat zij onmogelijk den mensch het eeuwige leven kunnen geven. Men krijgt den indruk, dat Justinus iets dergelijks heeft gezegd, maar dat eene andere hand de tegenstelling heeft willen verzachten, maar daardoor schromelijke verwarring heeft gesticht,

Dat meer dan ééne hand in de Apologieën heeft gewerkt, toont ook het straks genoemde II, c. 8. Daar wordt eene tegenstelling gemaakt tusschen οἱ κατὰ σπερματίκου λόγου μέρος βιοῦντες en οἱ κατά τὴν τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν καὶ θεωρίαν βιοῦντες. Op zich zelve gaat deze vergelijking alleszins op. Wanneer wij echter het verband nauwkeuriger nagaan, komen er moeilijkheden. De schrijver spreekt van Heraclitus en Musonius, die „gelijk hij gezegd heeft", gehaat en gedood zijn. Justinus heeft echter nergens iets van den dood van Heraclitus gezegd. Veil stelt daarom voor πεφυγαδεῦσθαι in plaats van πεφονεῦσθαι te lezen [1]). Het schijnt mij echter eenvoudiger toe ὡς προέφημεν te schrappen, als door den omwerker in den tekst gebracht [2]). Ook ontbreekt in de MSS. οὐ. Zij bieden deze lezing: Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν. Deze woorden geven geenen zin. v. Otto denkt achter θεωρίαν de woorden βιοῦν σπουδάζοντες uit den voorgaanden zin en voegt een οὐ in [3]). Men krijgt dan wel eenen goeden zin, maar de moeilijkheid is niet uit den weg geruimd. Want nu staan κατὰ λόγον βιοῦν en κατὰ πάντα λόγον βιοῦν diametraal tegenover elkaar en wordt κατὰ λόγον βιοῦν geheel gelijk gesteld met κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος βιοῦν. Veil heeft deze moeilijkheid gevoeld en het eerste λόγος door rede vertaald. Op zich zelf is dat correct en dan kan men

1) A. W. S. 124.

2) In mijne verhandeling in Th. Studd. IX, 1891, bl. 411 vv. heb ik meer voorbeelden daarvan gegeven.

3) O. l. I, pag. 222 [5]), Krüger in zijne uitgave van 1891, en Veil, e. a. volgen hem.

verder zóó vertalen, dat alle steenen des aanstoots verwijderd zijn. Dat vind ik dan ook altoos het gevaarlijke van vertalingen. Geheel anders wordt het, wanneer men het grieksch leest. Dan zegt Justinus het volgende: De Stoici hebben vrij goed werk geleverd, want zij leefden *κατὰ λόγον*. Daarom hebben zij van de daemonen vijandschap te verduren gehad. Het behoeft ons dus niet te verwonderen, dat de Christenen nog veel meer van hunne vijandschap hebben moeten lijden, wijl de Christenen niet, gelijk de Stoici *κατὰ λόγον*, maar *κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν* leefden. Maar welk onderscheid is er tusschen *ὁ λόγος* en *ὁ πᾶς λόγος*? Neen, zegt Justinus, *ὁ λόγος* is de rede en *ὁ πᾶς λόγος* is Christus! Zal ooit een schrijver zich zóó uitdrukken?

Wanneer wij de woorden *Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν .... ἐνεργοῦσιν* er uitnemen evenals in II, c. 10 de woorden *Μεγαλειότερα .... πολλάκις εἶπον*, krijgen wij eenen zeer goeden zin. Naar mijne meening behooren de Logos-Christusgedeelten niet in de Apologieën thuis.

Dan behoeven wij ons ook niet zooveel moeite te geven om de apollinaristische plaats *ὁ φανεὶς δι' ἡμᾶς χριστὸς γέγονε καὶ σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή* te verklaren in den geest van Justinus [1]). De pogingen, door v. Otto, v. Engelhardt, Paul, e. a. daartoe gedaan [2]) bevredigen mij niet. Zóó kan men iedere ketterij tot de zuiverste orthodoxie herleiden! Gewoonweg te verklaren: wij hebben hier dezelfde gedachte als in het Evangelie van Johannes: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* is toch wel wat kras, temeer daar *λόγος* in het Evangelie van Johannes eene geheel andere beteekenis heeft, namelijk, gelijk wij boven zagen, van: boodschap des heils [3]).

Wanneer wij eindelijk nog I, c. 32 er bij nemen, waar niet van het *σπέρμα τοῦ λόγου* wordt gesproken, maar waar de *λόγος* het *παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα* wordt genoemd, dat in de geloovigen woont, dan weten wij, hoe er in de Apologieën van Justinus over den Logos Spermatikos wordt gesproken.

1) In plaats van het onverstaanbare *γεγονέναι* stel ik voor te lezen *γέγονε γὰρ καὶ σῶμα, καὶ λόγος, και ψυχή*.
2) Vgl. Veil, *a. W.* S. 130.
3) Vgl. A. N. Jannaris, Zeitschr. f. Neutl. Wiss. II, 1901. S. 13—25.

Veil beproeft de tegenspraken bij Justinus te verklaren door te wijzen op de poging, die Justinus zou hebben gedaan om het Stoische begrip van den Logos Spermatikos met de platonische wijsbegeerte te verbinden, die niet gelijk de Stoa God in de wereld liet opgaan, maar eenen God leerde, die hoog boven de wereld stond, hetgeen volkomen aan zijne christelijk-godsdienstige behoeften te gemoet kwam. De Logos van God heette Spermatikos voor zooverre zijn wezen en werken zich openbaarde in de kiem, die iedere menschenziel was ingeplant of m. a. w. in den aanleg tot een hooger geestelijk leven, maar vooral voor zooverre dat werken zich openbaarde in het godsdienstig-zedelijk bewustzijn des menschen [1]).

Veil spreekt als alle anderen.

Eene andere vraag is echter, of Justinus weer op nieuw heeft beproefd, wat reeds door velen vóór hem was gedaan. Gelijk wij weten heeft Philo hetzelfde beproefd. Hij heeft het Stoische pantheisme met het platonische theisme willen verbinden en zich daartoe bediend van het Logosbegrip als van een tusschenwezen tusschen Hemel en aarde. Hij heeft voor zijne Logosleer alle elementen gebruikt, die hij in de grieksche wijsbegeerten daarvoor geschikt vond, terwijl hij zich zooveel mogelijk bij de beschouwingen van het Oude Testament en van de wijsgeerige voorloopers onder zijne landslieden aansloot [2]). Wanneer wij II, c. 13 van het *αὐτὸ τό* gesproken vinden *οὗ ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται*, dan is dat zuiver philonisch, terwijl ook het *θεωρία* aan de alexandrijnsche mystiek doet denken, zooals die zich later in het Neoplatonisme verder heeft ontwikkeld [3]).

Later zal blijken, dat juist alle die gedeelten, waarin van den Logos, de Daemonen, het noodlot, den vrijen wil, enz. sprake is, waarin het oude Testament allegorisch wordt verklaard en de joodsche profeten boven de grieksche wijzen worden geplaatst, het verband verbreken. En juist alle die plaatsen zijn philonisch. Wat Paul van de Logosleer van

---

1) *A. W.* S. 125. S. 134 vat hij de hoofdgedachten van Justinus' Logosphilosophie samen.

2) Heinze, *a. W.* S. 204.

3) Vgl. Heinze. *a. W.* S. 222.

Justinus zegt, dat deze nl. heen en weer zweeft tusschen het begrip van kracht en van persoon, geldt geheel en al van het philonische Logosbegrip en heeft niets wat bepaald aan Justinus eigen is. Immers bij Philo is men steeds in het onzekere, of hij den goddelijken Logos alleen maar personifieert, dan of hij werkelijk eene afzonderlijke hypostase aanneemt. Soms wordt de Logos onder de krachten gerekend, wel als de eerste van alle krachten, maar ook wordt met nadruk op zijne persoonlijkheid gewezen [1]).

Terecht merkt Heinze echter op, dat men, al staat de peroonlijkheid van den Logos vast, toch nog niet veel heeft gewonnen, wijl in de oudheid het begrip van „persoonlijk bestaan" erg vaag was en alles behalve consequent werd toegepast [2]).

Mijn eindresultaat, dat steeds meer blijken zal juist te zijn is dit, dat de Apologieën van Justinus uit twee geschriften bestaan, één van Justinus en één van eenen Alexandrijnschen.... Jodenchristen, geschriften, die tot ééne Apologie zijn omgewerkt, terwijl later eene derde hand, of wellicht meer handen, de orthodox-kerkelijke Logoschristologie en in het algemeen de orthodoxe leer van de Drieeenheid er heeft of hebben ingebracht.

Wanneer men zich de mogelijkheid van omwerking van twee of meer geschriften tot ééne Apologie niet indenkt, dan spreekt het van zelf, dat men de tegenstrijdigheden zoo goed en zoo kwaad als dat kan tot een harmonisch geheel zoekt te verbinden. Zulke pogingen falen echter alle! Men laat Justinus, vóór hij Christen is geworden, met stoisch en platonisch materiaal werken, men veronderstelt allerlei beschouwingen binnen de grenzen der christelijke gemeente, die de bekeerde heiden onwillekeurig moest overnemen, waarvan hij dan echter nog minder dan de helft verstond, men laat Justinus met Möller stoicijnsch spreken, maar platonisch denken [3]) of beproeft met

1) Vgl. Heinze, *a. W.* S. 295: „de vraag of de Logos bij Philo eene persoonlijkheid is of niet, kan zoowel met Ja als met Neen beantwoord worden, of ook: noch met Ja, noch met Neen".

2) *A. W.* S. 294.

3) *Die Kosmologie der griechischen Väter*, 1861.

Semisch het materiaal van zijn Logosbegrip als bijbelsch voor te stellen en alleen philonisch te noemen voor zooverre het den vorm betreft [1]), maar men komt op die manier niet verder. Men brengt de verwarring van de geschriften van Justinus over op de christelijke gemeente, maar verwarring is het en verwarring blijft het: de tegenstellingen worden niet opgelost en men vergeet geheel en al, dat wij hier geene theologische verhandeling, maar een *verweerschrift* voor ons hebben. Men zij Griek, Barbaar of Schyt, men denke zoo grieksch of ongrieksch als men wil, het blijft toch vreemd, dat een Christen, die een en al toorn en verontwaardiging over de onrechtvaardige wijze, waarop de romeinsche Overheid de Christenen behandelt, de partij dier Christenen opneemt, dat zou doen door allerlei theologische vraagstukken te gaan behandelen en alzoo de taak van den pleitredenaar met die van den kamergeleerde te verwisselen.

Zien wij, wat de andere Logos-plaatsen in Justinus' Apologie ons te zeggen hebben.

In I, c. 33 wordt Lc. 1 : 31—35 behandeld: de kracht Gods heeft de maagd overschaduwd en zwanger gemaakt. De engel sprak tot haar: Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται en dan volgen de bekende woorden: gij zult zijnen naam heeten Jezus, want hij zal zijn volk zalig maken van hunne zonden. Wat is echter die Geest, die kracht, die van God zou nederdalen? Dat is niets anders dan de Logos, zegt Justinus, de Eerstgeborene Gods. Deze overschaduwde de maagd en was oorzaak, dat zij zwanger werd, dus niet door huwelijksgemeenschap, maar door kracht. Hier wordt dus niet gezegd, dat de Logos mensch wordt, maar dat de mensch Jezus door de kracht van den Logos wordt geboren.

Maar is Jezus dan de menschgeworden Logos niet?

Zooals I, c. 46 thans vóór ons ligt, zegt het duidelijk, dat deze Jezus de menschgeworden Logos is. Evenals in II, c. 8 wordt hier gezegd, dat Christus de Logos is, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε, op deze wijze, dat οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Christenen waren κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, gelijk onder de Grieken

1) *Justin der Märtyrer* II, Ss. 227, 275, 296.

Socrates en Heraclitus en anderen, en onder de Barbaren Abraham, Ananias, Asaria, Elia en vele anderen, die de schrijver nu maar niet allen wil opnoemen. Οἱ ἄνευ λόγου βιώσαντες zijn vijanden en moordenaars geweest van hen, die μετὰ λόγου leefden. Hier wordt dus onderscheid gemaakt tusschen οἱ μετὰ λόγου en οἱ ἄνευ λόγου βιώσαντες. Wij moeten er ons niet over verwonderen, dat men als mensch deel kan hebben aan den goddelijken Logos en toch tegelijkertijd zonder Logos kan leven. Reeds bij Heraclitus en later ook bij de Stoicijnen en bij Philo treffen wij deze inconsequentie aan. Uit het optimisme, dat overal in de wereld de werking van den goddelijken Logos zag, was in de ethiek het meest zwarte pessimisme ontstaan, omdat de dagelijksche ervaring geheel wat anders te zien gaf dan goede „logische" menschen! Wanneer men de Apologie op grond van zulke tegenstrijdigheden in stukken wilde verdeelen, zou men blijk geven niet al te zeer met de Stoicijnsche wijsbegeerte op de hoogte te zijn.

Veil vertaalt μετὰ λόγου door: met rede [1]). Ik acht die vertaling beter dan die van v. Otto, die „cum logo" vertaalt [2]). μετὰ λόγου wil zooveel zeggen als κατὰ λόγον. Pape haalt verscheidene voorbeelden aan van plaatsen, waar μετὰ de beteekenis heeft van κατὰ [3]). Wij hebben hier dus dezelfde gedachte als II, c. 8, waar echter niet μετὰ λόγου maar κατὰ λόγον staat. Ook in II, c. 13 wordt gezegd, dat alles, wat de Heidenen voor goeds hadden gedacht, het eigendom van de Christenen was. v. Otto vertaalt „cum logo", omdat daaraan vooraf gaat, dat Christus als de Logos, waaraan het gansche menschelijk geslacht deel had, de Eerstgeborene van God was. Men krijgt den indruk, dat de schrijver oorspronkelijk slechts, evenals II, c. 8 van den Logos in algemeenen (Stoicijnschen) zin heeft gesproken [4]) en dat eene latere hand, evenals in II, c. 8, de Logoschristologie heeft binnengeloodst. Wanneer wij Τὸν χριστὸν .... μετέσχε buiten den tekst brengen, behoeven wij μετὰ λόγου niet door „cum logo" te vertalen, wat, wanneer wij de woorden in den tekst laten, noodzakelijk moet.

1) S. 29. 2) I, pag 129.

3) o. a. Plat. Apol. 33,6, μετὰ νόμου, — νόμων, — καιροῦ.

4) Vgl. Apol. I, c. 32, οἱ πιστεύοντες... ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα ὁ λόγος,

Καί wil dan niet zeggen „en" maar „ook". Met Καί begint dan de bewijsvoering. (Niet slechts wij, die in Christus gelooven) ook die met rede geleefd hebben zijn Christenen, weshalve diegenen, die zonder rede geleefd hebben, niet onschuldig, maar vijanden van Christus waren. Daarentegen zijn de Christenen, die met rede leven, zonder vrees en onrust. Χριστιανοί behoort niet bij ὑπάρχουσι, maar bij οἱ δέ, anders hebben wij tweemaal hetzelfde: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι en: οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες Χρστιανοὶ ὑπαρχουσι. Misschien moet βιώσαντες καί geschrapt worden. Het subject van ἀπεκυήθη is niet de Logos maar Christus. Evenals I, c. 33 wordt ook hier gezegd, dat de mensch Jezus door de kracht van den Logos is geboren en niet, dat de Logos door de kracht van den Logos mensch is geworden.

Dat laatste vinden wij evenmin I, c. 66. Daar is sprake van het brood en den wijn, die door den Diaken aan de leden der gemeente worden rondgedeeld. Dat voedsel heette *Eucharistie*. Slechts zij mochten daaraan deel hebben, die aan de waarheid van het Christendom geloofden, door den doop het bad der wedergeboorte ontvangen hadden en naar de voorschriften van Christus leefden. Zij aten dat voedsel niet als gewoon brood, want ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Jezus Christus (niet de Logos) is vleesch geworden door den Logos Gods, in wien dezelfde goddelijke kracht woont als in het gebedswoord, dat van hem afkomstig is. Gelijk door den Logos van God Jezus Christus mensch is geworden, zóó worden ook het brood en de wijn der Eucharistie door het woord van Christus in zijn vleesch en bloed veranderd. Nu mag ons de gelijkstelling van de verwekkende Logoskracht met het gebedswoord vreemd toeschijnen, wij mogen met Clemen zeggen, dat Justinus hier op zijn grieksch denkt [1]), of met Paul hier een nieuw bewijs zien van het zwevende van Justinus' Logosbegrip [2]), in elk geval hebben

1) *A. W*, Ss. 70, 71 [10]).
2) Jahrbb. f. Prot. Th. XII, 1886, S. 681.

wij hier niet de groteske voorstelling van Veil, dat de historische Christus door den praeëxistenten Christus is verwekt [1]). Beter dan Veil spreekt v. Engelhardt van de werkzaamheid van den Logos bij het verwekken van den mensch Jezus in den schoot van de maagd [2]). Hoe Veil kan zeggen, dat de gedachte, dat de praeëxistente Christus den geschiedkundigen Christus heeft verwekt, dezelfde is als die in Joh. 1 : 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, is mij ten eenenmale een raadsel [3]).

In I, c. 32 hebben wij dezelfde beschouwing: Jezus Christus is mensch geworden, heeft bloed gekregen, *ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως*. Nu wordt gezegd, wie deze *δύναμις* is. Zij is de Logos *Ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν*. Onder *δύναμις* en *ἐκ θείας δυνάμεως* moet dan, hoewel niets daarvan wordt gezegd de *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν θεόν* worden verstaan. Anders hebben de woorden geenen zin. Veil vertaalt alleszins juist: „Deze Logos is de eerste kracht na God, den Vader des heelals en Heer, en (zijn) Zoon" [4]). Maar welk eene beschouwing hebben wij hier dan! De Zoon God (= de Logos) is mensch geworden door de kracht van God. De kracht van God is de eerste kracht van God. De eerste kracht van God is de Zoon van God. De Zoon van God is de Logos. Dus: de Logos is mensch geworden door den Logos! Is het niet alsof Justinus ons hier eene algebraische som voorlegde of een soort „puzzle"? Zoo is het ook in I, c. 33. Alleen ontbreekt dan de schakel: de kracht Gods is de eerste kracht Gods!

Wanneer wij echter den tekst van I, c. 32 wat nauwkeuriger onderzoeken, dan blijkt, dat deze plaats oorspronkelijk aldus heeft geluid: *Τὸ δὲ εἰρημένον „αἷμα τῆς σταφυλῆς" σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος. Ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ' ὁ θεός, οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.* De allegorische exegese kunnen wij gerust voor rekening van den

1) S. 81. 2) *A. W*, S. 123.

3) Vgl. het aangehaalde art. v. Jannaris in het Zeitschr. f. neutl. Wiss. 1901, I. Zie over de avondmaalsleer in de eerste Apologie de uitvoerige uitéénzetting bij Veil. Ss. 103—106.

4) S. 20.

schrijver laten, maar zijne woorden hebben nu eenen duidelijk verstaanbaren zin. Achter de woorden *ἀνθρωπείου σπέρματος* zijn de woorden *ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως* ingevoegd, naar analogie van *ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ* aan het einde van den zin. Zóó ontstond dat kreupele *ἀλλ' οὐκ ἐξ . . . ἀλλ' ἐκ*. Verder werd *Ἡ δὲ πρώτη δύναμις . . . ἐροῦμεν* ingevoegd als nadere verklaring van *δύναμις θεοῦ*. Met *ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως* valt ook het *ὡς προέφημεν* aan 't einde weg.

Wat wij tot dusverre hebben gezien, dat de Logos-christologie door eene latere kerkelijk-orthodoxe hand in de Apologie is gebracht, vindt dus ook hier zijne bevestiging. Zoo ontstond de onmogelijke voorstelling, dat de Logos door de kracht van den Logos mensch zou zijn geworden, terwijl de schrijver oorspronkelijk deze gedachte heeft neergeschreven: Christus is door de kracht van den Logos mensch geworden.

Ook in I, c. 33 zijn de woorden: *Τὸ πνεῦμα οὖν . . . κατέστησε* te schrappen. Ten eerste: wat beduidt dat *οὖν*? En ten tweede: waar heeft Mozes gezegd, dat de Logos de eerstgeborene van God is? v. Otto verwijst naar Gen. 49 : 10, waarover Justinus I, c. 32 spreekt. „Hoc sane vaticinio" zegt hij, „Moses indicavit logon primogenitum esse: nam regnum solet ei reponi qui primogenitus est" 1). Zulk eene verklaring is echter wel wat gezocht! Wanneer wij de woorden *Τὸ πνεῦμα οὖν . . . κατέστησε* schrappen, staat ook de verklaring van den naam van Jezus beter op hare plaats. Ook de laatste woorden: *Ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, καὶ ὑμεῖς, ὡς ὑπολαμβάνω, φήσετε* behooren niet oorspronkelijk in den tekst thuis, want hier wordt niet gehandeld over de vraag, waardoor de profeten geïnspireerd werden, maar over de juiste uitlegging van Jesaia 7 : 14 en de geboorte uit eene maagd. Wanneer de profetische Geest niets anders is dan de Logos, hoe staat het dan met de trinitarische formule van I, c. 13: wij aanbidden God en Jezus Christus en *ἐν τρίτῃ τάξει τὸ προφητικὸν πνεῦμα*? Hoe is het mogelijk, dat men, ingeval men geene interpolaties of veelmeer omwerkingen aanneemt, men alle die verwarde uitspraken als uitspraken van eenen en denzelfden schrijver kan beschouwen! Met nadruk

---

1) Pag. 103 [12]).

wordt beweerd, dat Christus, de Eerstgeborene Gods, de Logos is. Dan wordt weer met alle klem betoogd: de profetische Geest is de Logos en eindelijk komt de geloofsbelijdenis: wij aanbidden in de derde plaats naast den Logos-Christus den Logos-Geest! Ik kan mij met een weinigje welwillendheid nog wel de mogelijkheid indenken, dat iemand Christus den Logos noemt, en later zegt, dat de profeten des Ouden Testaments door den Logos werden geinspireerd. Maar dat iemand, die zóó schrijft, *tevens* den Logos-Christus en den Logos-Geest als twee verschillende vereeringsobjekten van elkander als goddelijke hypostasen zou onderscheiden, dat acht ik onmogelijk.

De uitspraak, dat de profeten door den goddelijken Logos worden bezield, brengt ons op eene andere vraag, wat Justinus van de inspiratie der profeten zegt.

Wanneer wij I, cc. 31—60 nauwkeurig lezen, ontmoeten wij twee beschouwingen, eene volgens welke de profeet spreekt, en eene, volgens welke de profetische Geest door de profeten reeds van te voren zegt, wat eens zal geschieden. Men vraagt misschien: Waarom kan Justinus zich niet van beide spreekwijzen hebben bediend? Op zich zelf genomen kon dat best, maar wanneer vele stukken op grond van verschillende overwegingen verdacht zijn en wij juist in die verdachte stukken voortdurend de uitdrukking tegenkomen: de profetische Geest spreekt, terwijl in ongetwijfeld echte stukken altijd staat, dat de profeet spreekt, dan wordt zulk eene uitdrukking onwillekeurig een toetssteen bij de vraag, of dit of dat stuk van Justinus is, ja of neen.

Ik wil mijn eindresultaat, dat wellicht eenige tegenspraak zal wekken, voorop stellen. De mensch is naar zijn aard altijd een weinig conservatief. Bij theologische onderzoekingen is dat wellicht geen ondeugd. Wanneer die trek echter in star conservatisme ontaardt, berokkent hij heel wat schade! Langen tijd heb ik beproefd Cc. 31—60 als één geheel te beschouwen. Maar met den besten wil van de wereld heb ik daarin niet kunnen slagen en eindelijk aan den drang der logika moeten toegeven!

Mijn resultaat is het volgende:

Van de hand van Justinus zijn

C. 31. *'Εν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις ... ἐγένοντο προφῆται.*

C. 32. Μωϋσῆς μὲν οὖν ... τὴν στολὴν αὐτοῦ en Καὶ Ἡσαΐας δὲ, ἄλλος προφήτης .... ἐλπιοῦσιν.
C. 33. Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ ..... ἡμῶν ὁ θεός.
C. 34. Ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς ..... τὸν λαόν μου.
C. 35. Ὡς δὲ καὶ λήσειν ...... δειχθήσεται.
C. 40. Ἀκούσατε δὲ πῶς ...... δραμεῖν ὁδόν.
C. 48. Ὅτι δὲ καὶ θεραπεύσειν ..... περιπατήσουσιν.
C. 50. Ὅτι δὲ καὶ ..... ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη.
C. 51. Ὡς δὲ καὶ ..... καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ.

Waarom behooren de andere Capita niet tot de oorspronkelijke Apologie?

In I, c. 30 belooft Justinus uit de voorspellingen der Profeten te zullen bewijzen, dat Christus de Zoon van God is. Dan volgt c. 31 eene beschrijving van de werkzaamheid der profeten met het bekende verhaal van het ontstaan der LXX onder Ptolomaeus. Hoewel dat verhaal zeer geschikt aan c. 30 schijnt aan te sluiten, houd ik het toch niet voor oorspronkelijk van de hand van Justinus, niet wegens het anachronisme van Herodes, die, gelijk wij weten, veel later dan Ptolomaeus Philadelphus leefde, want ook van Justinus kan evengoed als van eenen ander gelden „reipublicae iudaicae minus gnarus erat" [1]), maar wegens de uitdrukking: δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε.

I, c. 35 is nog duidelijk een naad te zien: καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς προφήτης Ἡσαΐας θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ ἔφη lezen wij daar. Dan volgt, na eene vrije aanhaling van Jesaia 65 : 2 en 58 : 2: Καὶ πάλιν ἐν ἄλλοις λόγοις δι' ἑτέρου προφήτου λέγει. Wie is hier echter het onderwerp van λέγει? „Sc. τὸ προφητικὸν πνεῦμα paulo ante memoratum" zegt v. Otto [2]), en hij heeft zeer zeker gelijk. Eene andere verklaring is niet wel mogelijk. Maar toch blijft de samenhang alleszins vreemd, temeer daar eerst c. 38 dezelfde woorden worden aangehaald om te laten zien, hoe de profetische Geest door den profeet ἀπὸ προσώπου τοῦ χριστοῦ spreekt.

Het heeft mij steeds verwonderd, dat Justinus zijn betoog vaak door zulke lange uitweidingen heeft afgebroken. „Admodum iongas enim Iustinus orationi inculcat digressiones", zegt v. Otto [3]). „Uti id quod propositum est edisserit, alia

1) v. Otto, pag. 92 [3]). 2) Pag. 106 [5]).
3) Prolegg. pag. LXVII.

adiungit quae haud necessario ad illud attinent" (en dat in eene *Apologie*!) „Repetit easdem res", zoo gaat v. Otto voort, en dan volgt eene gansche lijst herhalingen, die gemakkelijk nog met vele kon worden vermeerderd. Is Justinus dan werkelijk zoo onhandig geweest om in zijne Apologie, die toch naar den eisch van de toenmalige omstandigheden kort moest zijn, door allerlei uitweidingen de zaak der Christenen te willen verdedigen en voortdurend door allerlei redeneeringen, die niets met het doel zijner Apologie hadden te maken, de opmerkzaamheid steeds van de hoofdzaak af te leiden, waarop hij met al den ijver zijner ziel het oog gevestigd houdt? Hoe hartstochtelijk is het begin: *Οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες, ἀλλ' ἀπαιτήσοντες κατὰ τὸν ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον τὴν κρίσιν ποιήσασθαι προσεληλύθαμεν, μὴ ... τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέροντας. Ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὔ.* En hoe waardig is het slot: *Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὁρίζετε. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν. Ὃ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω!* Maken nu zulke woorden den indruk door iemand te zijn geschreven, die in de kunst van schrijven tamelijk onervaren was? [1])

I, c. 32 begint Justinus met Mozes, den eersten profeet, die vooruit heeft gezegd, dat Christus zou verschijnen. Ook worden Jes. 11 : 1, 10 en Num. 24 : 17 aangehaald. C. 33 wordt de wondervolle geboorte van Christus bewezen met een beroep op Jes. 7 : 14. C. 34 wordt de plaats van zijne geboorte genoemd. C. 35 wordt gezegd, dat hij den mannelijken leeftijd zou bereiken. Dan volgt van c. 36 aan een geheel intermezzo, dat moet aantoonen, hoe de voorspellingen *ὡς ἀπὸ προσώπου* gesproken, niet door de profeten, maar *ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου* gesproken zijn. In c. 48 wordt gezegd, dat Christus vele zieken heeft genezen. C. 50 handelt over zijn lijden

1) Cf. v. Otto, Prolegg. pag. LXIV: Plerumque a sermone vitae communis parum recedit: sententiarum ordo saepe impeditus est, singularum enuntiationum structura interdum languida et intricata, phrases vocesque non semper diligenter lectae.

en opstanding, terwijl c. 51 over zijne hemelvaart spreekt.

Maar niet alleen in c. 50, ook in cc. 32, 35, 38 en 40 is van zijn lijden sprake, terwijl eerst in c. 48 over zijne genezingen wordt gesproken, en c. 50 nog eenmaal op zijn lijden terug komt. Cc. 40 en 41 wordt gezegd, dat Christus na zijne kruisiging opgestaan en ten hemel gevaren is en met koninklijke macht is bekleed geworden. En wanneer wij dat alles goed in ons hebben opgenomen, lezen wij c. 45 nog eens, dat Christus opgestaan en ten hemel gevaren is. En wanneer wij ons er over verwonderen, hoe de schrijver tweemaal hetzelfde zeggen kan, lezen wij het c. 51 voor de derde maal. En wanneer wij reeds tweemaal op de hemelvaart van Christus zijn gewezen, komt de schrijver in c. 50 weer over zijn lijden te spreken met verwijzing naar Jes. 52 : 13—53 : 8.

Wat de uitzending der 12 apostelen aangaat, daarover wordt gesproken c. 39 naar aanleiding van Jes. 2 : 3, 4. En dan volgt c. 40: Ἀκούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων τὴν διδαχὴν αὐτοῦ καὶ μηνυσάντων τὴν ἐπιφάνειαν προεῤῥέθη. Is dat geen zuiver bis in idem? C. 39 heeft over de uitzending der 12 apostelen gesproken, door Christus de wereld ingezonden om zijne leer te verbreiden, en nu komt c. 40 vlak daarop, dat met zijn Ἀκούσατε den schijn aanneemt over eene geheel nieuwe zaak te beginnen, waarvan wij dan toch moeilijk in c. 39 reeds alles kunnen gehoord hebben. En wanneer dan reeds tweemaal over de uitzending der 12 apostelen is gesproken, is het dan waarschijnlijk, dat wij in c. 45 er nog eens voor de derde maal over hooren? [1]).

Ook wordt viermaal gezegd, dat de Joden, die Christus steeds verwachtten, hem na zijne verschijning niet als den Messias hebben erkend, en dat daarentegen de Heidenen, die hem niet verwachtten, hem hebben aangenomen, cc. 31, 36, 49 en 53.

Wij hebben hier voor ons eene verwarde massa, waarin zelfs geen zweem van volgorde meer is te bespeuren. Wan-

---

1) Waarschijnlijk is c. 40 door den omwerker verplaatst en was de oorspronkelijke volgorde: cc. 35, 48, 50, 51, 40 (vgl. c. 31). C. 40 is na c. 39 ingeschoven, omdat daar over de uitzending der 12 apostelen werd gesproken. Het gelijksoortige is bijééngevoegd. Ook heeft de oorspronkelijke tekst wellicht aldus geluid: ὅπως δὲ καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων προεῤῥέθη . . . . ἀκούσατε.

neer wij echter, wat er niet in behoort, er uit nemen, treffen ons de volgende bijzonderheden:

1° dat alle stukken bijna *met dezelfde formule* beginnen:

C. 33. *ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαΐου προφητεύθη, ἀκούσατέ.*

C. 34. *ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς γεννᾶσθαι ἔμελλεν .... ἀκούσατε.*

C. 35. *ὡς δὲ καὶ λήσειν ἔμελλε .... ἀκούσατε.*

C. 48. *ὅτι δὲ καὶ θεραπεύσειν πάσας νόσους .... ἀκούσατε.*

C. 50. *ὅτι δὲ καὶ ... παθεῖν ... ὑπέμεινε .... ἀκούσατε.*

C. 51. *ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι .... ἀκούσατε.*

C. 40. *ὅπως δὲ καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων προεῤῥέθη .... ἀκούσατε.*

2° dat die stukken *juist in dezelfde volgorde* voorkomen, waarin c. 31 de gebeurtenissen uit het leven van Jezus zijn opgeteld [1]);

3° dat hier *nergens eene verklaring* van de woorden der profeten wordt gegeven. De schrijver begint met de bedoeling der woorden mede te deelen; dan volgen de eigenlijke woorden, *αὐτολεξεί*, zonder meer;

4° dat *nooit* in deze stukken sprake is van eenen *profetischen Geest*, die de voorspelling doet, maar het altoos de profeet zelf is, die spreekt [2]);

5° dat wij hier ook *geene aanhalingen* uit de *Pilatus-akten* of het *Evangelie van Petrus* (zooals c. 35) vinden [3]). Justinus wil uit de profetieën bewijzen, dat Christus werkelijk geweest is, en gedaan heeft, wat de Christenen van hem leeren. Andere bewijzen heeft hij niet noodig [4]);

6° dat hier nergens van eenen *Logos* sprake is.

De schrijver houdt dus zijn doel vast in het oog en gaat er recht op af, om dan c. 52 te besluiten met deze woorden: *Πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ*

---

1) De woorden: *καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον* en *καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν*, zijn later ingevoegd, en moeten dus worden geschrapt.

2) Waarschijnlijk is *διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* c. 40 een later toevoegsel van dengene, die dit hoofdstuk hier heeft ingevoegd om het meer in overeenstemming met de omgeving te brengen.

3) C 48 lees ik met de MSS. *αὐτῷ* in plaats van *Ἄκτων*.

4) Zij zouden dan ook in 't geheel niet op hunne plaats zijn. *Op deze manier* bewijzen bij te brengen voor de waarheid van het christelijk geloof lag geheel niet in zijne bedoeling. Hier is slechts sprake van oudtestamentische profetieën.

ὦτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι, καὶ νοεῖν δύνασθαι αὐτοὺς ἡγούμενοι ὅτι οὐχ ὁμοίως τοῖς μυθοποιηθεῖσι περὶ τῶν νομισθέντων υἱῶν τοῦ Διὸς καὶ ἡμεῖς μόνον λέγομεν, ἀλλ' οὐκ ἀποδεῖξαι ἔχομεν.

'Επαυσάμεθα! Hij houdt dus op. En dadelijk daarop begint hij weer met frisschen moed profetenwoorden aan te halen! Maar deze woorden hebben geene betrekking op Christus! zal iemand misschien zeggen. Hebben dan de woorden in cc. 37, 40, 44, 47, ondersteld dat die cc. van Justinus waren, betrekking op Christus? Justinus heeft zijn woord gehouden. Hij heeft uit de profetieën bewezen, dat Jezus de Christus is en dat de Christenen met het volste recht in hem gelooven.

Men zal gemakkelijk opmerken, dat al het andere, wat in cc. 31—60 is overgebleven van dezelfde alexandrijnsch Joodsch-christelijke hand is, waarvan de Logosplaatsen afkomstig zijn. Die stukken bevatten de Logesleer, toegepast op de oudtestamentische profeten. Ook de allegorische verklaringen, als die, welke wij cc. 32, 35, 44, 45 vinden zijn waardige vruchten uit de school van Philo, terwijl ook de methode om alle grieksche wijsheid tot Mozes en de profeten terug te brengen, in zijne school zeer geliefd was. Daarbij komt nog, dat het Evangelie van Petrus, waaruit c. 35 eene aanhaling wordt gedaan, vooral in Joodsch-christelijke kringen zeer geliefd was.

Wat cc. 1—29 betreft, deze kunnen ook bezwaarlijk van éene en dezelfde hand zijn.

Nemen wij b.v. c. 4. Wanneer de schrijver in het begin heeft gezegd 'Ονόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων vinden wij zeven regels verder weer dezelfde verklaring: 'Εξ ὀνόματος μὲν γὰρ ἢ ἔπαινος ἢ κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο, ἢν μή τι ἐνάρετον ἢ φαῦλον δι' ἔργων ἀποδείκνυσθαι δύνηται. En wanneer op eerstgenoemde uitspraak volgt: ἐπεί, ὅσον γε ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχομεν (eene bekende toespeling op de gelijkluidendheid van χριστός en χρηστός) volgt op de tweede eveneens dezelfde woordspeling: ....ὅσον γε ἐκ τοῦ ὀνόματος τοὺς κατηγοροῦντας μᾶλλον κολάζειν ὀφείλετε. Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Onwillekeurig krijgt men den indruk, dat hier twee gelijksoortige uitspraken zijn samengevoegd. Maar geheel onverstaanbaar is wat verder volgt: Wanneer een van de aangeklaagden afvallig

wordt en eenvoudig verklaart, dat hij geen Christen is, wordt hij vrijgesproken, als had de Overheid hem van niets te beschuldigen; bekent hij daarentegen, dat hij een Christen is, dan wordt hij op grond van die bekentenis veroordeeld. Moest men niet veeleer den levenswandel onderzoeken, zoowel van dengene, die afvallig wordt als van hem, die standvastig blijft, opdat het uit den levenswandel der aangeklaagden duidelijk bleke, wie ieder eigenlijk was?

Tot zooverre gaat alles goed. Maar wat volgt dan? Ὃν γὰρ τρόπον παραλαβόντες τινὲς παρὰ τοῦ διδασκάλου χριστοῦ μὴ ἀρνεῖσθαι ἐξεταζόμενοι παρακελεύονται, τὸν αὐτὸν τρόπον κακῶς ζῶντες ἴσως ἀφορμὰς παρέχουσι τοῖς ἄλλως καταλέγειν τῶν πάντων Χριστιανῶν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν αἱρουμένοις. Bevreemdend is het, dat eerst eene toespeling op den Christennaam wordt gemaakt, dat dan over Christenen wordt gesproken en dat pas c. 12 wordt gezegd, waar de Christennaam vandaan komt. Maar het zonderlingste is, dat hier van Christenen wordt gesproken, die een slecht leven leiden en daardoor oorzaak zijn, dat alle Christenen van goddeloosheid en slechtheid worden beschuldigd [1]). Maar in het voorgaande is geen sprake van Christenen, die een slecht leven leiden, maar slechts zeer in het algemeen van Christenen, die zeer onrechtvaardig alleen op grond van hunnen Christennaam worden veroordeeld. Er schijnt een schakel te zijn uitgevallen, nl. de gedachte, die wij c. 7 vonden: Ἀλλά, φήσει τις, ἤδη τινὲς ληφθέντες ἠλέγχθησαν κακοῦργοι. Zonder die gedachte is de plaats in c. 4 van de κακῶς ζῶντες Χριστιανοί onverstaanbaar. Is het denkbaar, dat Justinus eerst aanmerkelijk veel later, c. 7, eene gedachte uitspreekt, die onmogelijk in c. 4 kan worden gemist en in dien tusschentijd eene lange uitweiding maakt over de Daemonen en over de voorwerpen der christelijke vereering, met dit gevolg, dat c. 7 geheel zonder eenig verband op c. 6 volgt? Veil zegt [2]), „ongetwijfeld wordt hier de gedachte van c. 4 weer opgenomen." Hij wil de corrupte

---

1) Er dient op gewezen, dat het artikel voor κακῶς ζῶντες ontbreekt, iets, waarop reeds Th. Zahn opmerkzaam heeft gemaakt. Zijne conjectuur παρακρούονται in plaats van παρακελεύονται schijnt mij echter niet aanbevelenswaardig. (*Zeitschr. f. hist. Theol.* 1875, S. 70).

2) S. 70.

lezing van c. 7 weer in orde brengen door κακῶς ζῶντες ἐλέγξετε in te voegen, waardoor een verzwegen „ons" als object van καταδικάζετε moet worden gedacht. De lezing der MSS. geeft geenen goeden zin: Καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, ἀλλ' οὐ διὰ τοὺς προλεχθέντας καταδικάζετε. Gelijk wij zien, ontbreekt het werkwoord van den hoofdzin. v. Otto herhaalt καταδικάζετε uit den nazin en vertaalt: sane multos multoties, quum singulatim in vitam reorum inquiritis, condemnatis, sed non propter praedictos condemnatis [1]). Met deze vertaling kan ik evenmin instemmen als met die van Veil. Die πόλλοι moeten dus Christenen zijn, die een slecht leven leiden. Maar wat is Justinus dan toch verschrikkelijk onhandig geweest! Hij wil in zijn verweerschrift de Christenen van de blaam zuiveren, dat zij een slecht leven leiden. Hij geeft zich alle moeite aan te toonen, dat de Christenen niet alleen niet zoo slecht zijn, als men hun nageeft, maar zelfs de beste burgers van den staat zijn. Is het dan waarschijnlijk, dat Justinus door de verklaring: „*dikwijls* en bij *velen* zoudt gij, wanneer gij telkens den levenswandel der aangeklaagden wildet onderzoeken, tot de ontdekking komen, dat zij slecht geleefd hebben," zijne eigen glazen zou ingooien en het bescheiden τινές der tegenpartij zoo veel mogelijk zou uitbreiden door een καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις? Veil vertaalt: „wanneer gij het leven der Christenen *wildet* onderzoeken." Maar dat is niet de beteekenis van ὅταν. Volgens Pape beteekent ὅταν: *zoo dikwijls als*, van eene dikwijls terugkeerende handeling met het oog op den tegenwoordigen toestand (cf. Mt. 15:2, Joh. 8:44, Rom. 2:14) Grimm zegt ὅταν = quoties, de rebus fieri solitis. ὅταν wordt hier met den conj. praes. en niet met den aoristus geconstrueerd. De vertaling luidt dus: wanneer gij telkens het leven der aangeklaagden onderzoekt. In c. 4 eischt Justinus, dat de levenswandel van belijders en renegaten zal worden onderzocht. Want dat geschiedt niet. Bij de Christenen is de naam voor de romeinsche Overheid reeds bewijs van schuld. En nu wordt hier met zoovele woorden gezegd, dat ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων ὁ βίος ἐξετάζεται! Maar dat is juist, wat Justinus verlangt: Ὅθεν πάντων τῶν

---

1) O. l. pag, 25.

καταγγελλομένων ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν. En zoo is de Apologie van Justinus geheel overbodig, want telkens geschiedt, wat hij dringend vraagt.

Mijns inziens moeten wij eenen geheel anderen weg inslaan. De πολλοί zijn geen misdadige Christenen, maar misdadigers in het algemeen. De woorden hebben betrekking op de gewone manier van doen bij de romeinsche rechtspleging. Πολλούς πολλάκις καταδικάζουσιν ἐλεγχθέντας. Dat komt bijna dagelijks voor, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων ὁ βίος ἐξετάζηται, want de Romeinen veroordeelen nooit zonder het leven der aangeklaagden gerechtelijk te hebben onderzocht. En wanneer dan door dat onderzoek hunne schuld aan het licht is getreden, worden zij veroordeeld: διὰ τοῦτο ἐλέγχθεντες καταδικάζονται. De corrupte plaats in c. 7 moet op deze wijze worden hersteld: Καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, διὰ τοῦτο ἐλεγχθέντας καταδικάζετε. Voor: προλεχθέντας lees ik ἐλεγχθέντας en voor: διὰ τοὺς: διὰ τοῦτο, terwijl ik ἀλλ' οὐ schrap. Hoe dat in den tekst is gekomen, weet ik niet. Het kan ook wezen, dat ἀλλ' οὐ διὰ τοὺς προλεχθέντας eene vraag is, door eenen lezer op den kant gezet, en door eenen afschrijver in den tekst gebracht. In elk geval verandert de bedoeling er niet door.

Soms gebeurde het, dat onder de misdadigers ook Christenen waren. Deze Christenen waren dus niet om hun Christendom, maar om hunne misdaden aangeklaagd. Wanneer er nu onder die misdadigers toevallig een Christen zich bevond, grepen dadelijk velen dat feit aan om alle Christenen van slechtheid te beschuldigen. En dat ging toch niet aan! Justinus eischt daarom, dat niet alleen πολλάκις en van πολλοί het leven worde onderzocht, maar van allen, ook van de Christenen, opdat iedere Christen als rechtvaardige Christen vrijgesproken of als onrechtvaardige Christen veroordeeld worde. Ὅθεν „πάντων" τῶν καταγγελλομένων (en niet πολλῶν, dit πάντων staat met πολλούς parallel) ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν.

Deze woorden laat ik onmiddellijk op καταδικάζετε volgen. De woorden Καθόλου ... προσαγορεύονται zijn later ingevoegd. Wij lezen daar, dat er onder de wijsgeeren menschen zijn geweest, die, ondanks het verschil van denkbeelden, dat onder hen heerschte, toch allen zonder onderscheid wijsgeeren zijn

genoemd, en dat er zoo ook onder de Barbaren σοφοί waren, die allen zonder onderscheid Christenen werden genoemd. Dat mag nu op zich zelf waar zijn, maar wat ter wereld heeft deze waarheid hier met den gang van het betoog te maken? Justinus verlangt, dat men den levenswandel der beschuldigden zal onderzoeken en onderscheid zal maken tusschen goede en slechte Christenen. En aan deze vraag zet hij klem bij door de bewering, dat men bij de Grieken niet gewend is onderscheid tusschen deze of gene wijsgeeren te maken. Een zonderlinge beweeggrond! Maakt toch onderscheid tusschen goede en slechte Christenen, want bij de wijsgeeren doet gij het niet! Men zegt: Justinus wil slechts aantoonen, dat er onder de wijsgeeren menschen zijn geweest, die den naam van wijsgeer niet verdienden en dat er zoo ook onder de Christenen menschen zijn, die door hun slechten levenswandel den christennaam onwaardig zijn. Maar deze zin wordt er in gelegd, daar de woorden geheel iets anders zeggen. Καίπερ τῶν „δογμάτων" ἐναντίων ὄντων, deze woorden zeggen niets van menschen, die door slechten levenswandel of op andere wijze den naam van wijsgeer onwaardig zouden zijn. Van wijsgeeren, die slecht leven, is hier evenmin sprake als in c. 4. Men legt die gedachte er in, wijl men anders met die wijsgeeren geen weg weet. Wat in c. 7 van de wijsgeeren wordt gezegd, is slechts in een geschrift over de *ketters* op zijne plaats. Wanneer men zegt, dat er onder de Christenen menschen (ketters) zijn, die den christennaam te onrechte dragen, gelijk er ook onder de wijsgeeren zijn, οἱ οὐδὲν ἄξιον τῆς ὑποσχέσεως πραττοῦσιν (c. 4) dan gaat zulk eene vergelijking alleszins op. In zulk een verband kan men ook zeggen, wat wij in c. 7 lezen. Evenals bij de wijsgeeren ieder maar wijsgeer wordt genoemd, καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων, wordt ook ieder maar een Christen genoemd, wanneer hij de houding van eenen Christen aanneemt, al leert hij juist het tegenovergestelde van de christelijke waarheid.

Dat lezen wij in c. 26. Wanneer de schrijver gesproken heeft over de ketters Simon Magus, Menander en Marcion, gaat hij voort: Πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι (dat zijn natuurlijk de ketters: „alle degenen, die tot hunne richting behooren", zooals Veil terecht vertaalt, S. 16) ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ κα-

λοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν (naar Eusebius)[1]). Dat ὡς ἔφημεν toont, dat reeds vroeger over ketters is gesproken, of, ingeval de plaats later ingevoegd is, dat de omwerker ook c. 7 wil opgevat hebben als sprekende over ketters.

Reeds vroeger heb ik getracht te bewijzen[2]), dat de plaatsen, die in de eerste Apologie over Marcion handelen, cc. 26 en 58 van latere hand zijn, omdat de karakteristiek, die van de ketters in 't algemeen wordt gegeven, moeilijk van Marcion kan gelden. Met de woorden over Marcion moet ook het volgende wegvallen. In een verweerschrift aan den romeinschen keizer, dat de zaak der Christenen wil verdedigen, is eene afrekening met de ketters volstrekt niet op hare plaats. De keizer zal van de verschillende beschouwingen, die onder de Christenen heerschten, wel niet veel hebben begrepen! Het zou dan ook zeer onhandig zijn geweest, wanneer Justinus, in plaats van de heerlijkheid van het Christendom te prijzen, was gaan aantoonen, waarin de Christenen het met elkaar oneens waren. Is het denkbaar, dat een apologeet, die alle krachten inspant om duidelijk te maken, wat het Christendom eigenlijk wil, over ketters begint te spreken en den keizer den raad geeft toch onderscheid te maken tusschen rechtzinnige en kettersche Christenen? Maar volgens Justinus waren de ketters juist de Christenen, die slecht leefden, zegt men[3]). Met deze bewering zoekt men zich uit de moeilijkheid te redden, dat c. 4 οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες met κακῶς ζῶντες wordt verbonden. Maar c. 26 lezen wij letterlijk: Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βορὰς, οὐ γινώσκομεν. Duidelijker kan het al niet.

Uit alles blijkt dus, dat de plaatsen, waarin de Christenen met de grieksche wijzen worden vergeleken, niet in de Apologie thuis hooren en dat bijgevolg van Christenen, die slecht leven, geen sprake is. Hoewel de plaatsen, die in cc. 4, 7 en 26 over de grieksche wijsbegeerte handelen slechts van ter zijde

---

1) Cf. v. Otto, o. l. pag. 82, 83.

2) *Theol. Studd.* IX, 1891.

3) o. a. Zahn, a. a. O.

de Logosleer raken, heb ik toch de opmerkzaamheid daarop gevestigd om aan te toonen, hoe Justinus zelfs niet in het algemeen over de wijsgeeren of de wijsbegeerte heeft gesproken.

Met het slot van c. 4 Ὃν γὰρ τρόπον .... τίθετε valt ook c. 5 weg. Met Veil zet ik het vraagteeken achter δοξάζειν. Tenminste, dat meen ik uit zijne vertaling te mogen opmaken [1]). C. 5 geeft een stukje daemonenleer [2]). De daemonen hebben na hunnen val de kinderen der menschen verleid en verblind, en het zóó ver weten te brengen, dat zij door die menschen voor goden en godenzonen werden gehouden: Θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο.

In I, c. 9 lezen wij echter, dat de afgoden levenlooze dingen zijn, die door goddelooze en zedelooze werkmeesters uit onwaardige voorwerpen worden gemaakt; ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Dat geschiedt ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ, die niet bij gebrekkige dingen mag worden aangeroepen: ὃς .... ἐπὶ φθαρτοῖς .... πράγμασιν ἐπονομάζεται. Deze beschouwing is geheel iets anders dan de beschouwing, dat de afgoden daemonen zijn. Men wijst vaak op Paulus, die van booze geesten spreekt en toch zegt, dat een afgod niets is [3]). Maar het is de vraag, of beide uitspraken paulinisch zijn. Wij hebben n.l. in 1 Cor. hetzelfde vraagstuk als hier, zoodat een beroep op 1 Cor. weinig baat [4]).

Het verdient de aandacht, dat de plaatsen, die over de Daemonen handelen, juist in die stukken der Apologie voorkomen, die op grond van verschillende gegevens verdacht zijn. Men krijgt den indruk, dat de gedeelten over die Daemonen afkomstig zijn van eene joodsch-christelijke hand, die ook de schoone woorden van c. 14 heeft geschreven. Gelijk wij weten is er gestreden over de vraag, die voor velen nog niet is opgelost, of Justinus joodsch-christelijke (ebionietische) beschouwin-

---

1) S. 3. 2) Veil, Ss. 67, 68.

3) Vgl. 1 Cor. 8 : 4 met 1 Cor. 10 : 20.

4) Toegegeven echter, dat beide uitspraken paulinisch zijn, dan maakt het toch een groot onderscheid, of twee gedachten, die in hare consequenties elkaar uitsluiten, in kiem in éêne en dezelfde ziel liggen opgesloten, iets wat op zich zelf zeer wel mogelijk is, dan wel, of beide tegengestelde gedachten klaar en consequent uitgewerkt in éêne en dezelfde ziel kunnen leven. Dat laatste acht ik onmogelijk.

gen of heiden-christelijke huldigde. Zelf zegt hij, dat hij uit heidensche ouders is geboren in Samaria, reeds als jongeling het onderwijs der grieksche wijsgeeren opzocht, maar daarin geene bevrediging vond, totdat hij, in het hart gegrepen door den moed, waarmede de christenmartelaren in den dood gingen en onder den indruk van hunne zedelijke meerderheid, tot het Christendom overging, dat hem geene menschelijke wijsheid, maar goddelijke openbaring bood. De woorden echter, waarmede in c. 14 de tegenstelling wordt geschilderd tusschen het vóór-christelijke en het christelijke leven zijn niet anders te verklaren dan in den mond van eenen bekeerden Jood (of Samaritaan): ...οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι.

Van alle kanten worden wij dus versterkt in onze meening, dat in de Apologie van Justinus het geschrift is verwerkt van eenen alexandrijnschen joden-christen.

Doch keeren wij naar I, c. 9 terug. Ook daar wordt van Daemonen gesproken, maar de woorden: ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν maken in elk geval den indruk van geinterpoleerd te zijn. Wanneer men c. 9 argeloos begint te lezen, meent men onwillekeurig, dat de zin met μὴ ἔχοντα uit is, en dat met οὐ γὰρ τοιαύτην een nieuwe zin begint. Maar dan volgt onverwacht nog een nazin, die οὐ γὰρ τοιαύτην ... μεμιμῆσθαι op eenmaal tot eenen tusschenzin maakt, en die door ἔχειν niet aan den hoofdzin zich aansluit, maar aan den tusschenzin, die als tusschenzin toch wel niet anders dan tusschen haakjes kan worden gelezen. Na de invoeging van c. 4ᵇ—5 is de verwijzing naar de Daemonen in den tekst van c. 9 gebracht, hetzij door dezelfde, hetzij door eene andere hand.

Ik laat c. 6 op c. 9 volgen. Vreemd is dat ἄθεος met den genitivus wordt geconstrueerd, maar dat kan ook best eene eigenaardige schrijfwijze van Justinus zijn. Tusschen c. 9 en c. 10 ontbreekt het verband. Door de invoeging van c. 4ᵇ—5 zijn de verschillende hoofdstukken van hunne plaats geraakt. C. 9 zegt, dat de Christenen geene afgoden vereeren, daar die afgoden niets anders dan levenlooze voorwerpen zijn, dat zij echter wel den waren God liefhebben (c. 6), Hem echter geene παρὰ

ἀνθρώπων ὑλικὰς προσφορὰς brengen, omdat Hij zelf alles geeft, maar dat zij Hem eeren door navolging van het goede, dat in Hem woont. Hoe vreemd zou het geweest zijn, wanneer Justinus eerst had gezegd, dat de Christenen geene afgoden vereeren, die toch niets anders dan Daemonen waren, maar alleen den waren God, om dan nog eens te zeggen, dat de Christenen geene afgoden vereeren, die levenlooze dingen waren, om dan eindelijk nog eens te zeggen, dat zij den waren God vereerden!

Met c. 5 verdwijnt ook het gedeelte, dat over den Logos handelt. *Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι .... ὁμοίας ἔχουσιν.* Opmerkelijk is, dat v. Otto in c. 13, waar wederom over de vereeringsobjecten der christelijke gemeente wordt gesproken *μετὰ λόγου* niet in *μετὰ λόγον* wil veranderen, omdat „antea Christus neutiquam nomine *λόγου* sed *υἱοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ* notatus erat" [1]). Heeft hij dan c. 5 niet gelezen, waar wordt gezegd, dat de Logos mensch is geworden en Jezus Christus is genoemd geworden? Ik lees *μετὰ λόγου* niet, omdat de lezing *μετὰ λόγου* wegens het volgende: *Ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται* in elk geval de voorkeur verdient, maar omdat, gelijk ik vroeger heb trachten aan te toonen [2]), de woorden *πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει* geinterpoleerd zijn.

Dat is ook het geval in c. 6. De woorden *πνεῦμά τε τὸ προφητικόν* zijn geinterpoleerd [3]).

Wanneer wij c. 10 oplettend lezen, zullen wij spoedig bemerken, dat ook de plaats *Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε .... ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν* niet in den oorspronkelijken tekst thuis hooren. I, c. 11 wordt gesproken van het rijk, dat de Christenen verwachtten. Hoe komt Justinus zoo op eenmaal over deze verwachting te spreken? Geheel zonder verband schijnt c. 11 aan c. 10 vastgehecht te zijn. Wanneer wij het ingevoegde gedeelte op zijde zetten en de woorden: *Καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς κ.τ.λ.* onmiddellijk op *τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους* laten volgen, krijgen wij eenen zeer goeden zin. En wat beteekent de vergelijking

1) Pag. 42.

2) Zie mijne verhandeling: *Theol. Studd.* XI, 1893.

3) Zie dezelfde verhandeling, waar ik de leer van den H. Geest bij Justinus heb behandeld.

Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγούμεθα τρόπον διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους ..... συνουσίας καταξιωθῆναι? Gelijk Hij de menschen, die niet bestonden, heeft geschapen, zóó zal Hij allen, die vrijwillig het goede hebben verkozen, het eeuwige leven waardig keuren. Is dat eene vergelijking? Veil vertaalt [1]) „zóó zeker Hij ze in den aanvang heeft geschapen, zóó zeker zullen zij, die gekozen hebben, zijne gemeenschap waardig worden gekeurd." Hij heeft het mank gaan van deze vergelijking gevoeld en daarom vertaalt hij: zóó zeker..... zóó zeker, maar in I, c. 10 lezen wij dat niet.

Wanneer men om verschillende redenen eenige plaatsen als later ingevoegd moet aanmerken, geven deze interpolaties onwillekeurig eenen draad in de hand om de andere ingevoegde plaatsen te vinden, en dan kan het geschieden, dat men tot de overtuiging komt, dat men bijna niet meer van interpolaties, maar van omwerking moet spreken, wanneer men nl. ziet, dat al de ingevoegde stukken door vorm en inhoud onderling samenhangen. Ik gevoel hoe gevaarlijk zulk eene methode is en hoe zeer men geneigd is eenen griekschen schrijver uit de tweede eeuw te laten denken en schrijven als een auteur van de twintigste en ik weet, dat er velen zijn, die deze methode a priori als onwetenschappelijk verwerpen. Maar wanneer men zich nuchter en kalm de vraag stelt op grond van de vele tegenstrijdigheden, die nog door niemand zijn opgelost, of het dan niet mogelijk is, dat men, gelijk men dat met de Evangelieën en, naar de hypothese van Credner [2]), ook met de „messiaansche profetieën" van het oude Testament heeft gedaan, verschillende geschriften, die zijdelings of rechtstreeks het Christendom verdedigden, tot ééne groote Apologie heeft vereenigd, en daaraan den naam van den hoofdauteur heeft gegeven, — en men ziet dan overal naden en reten, is het dan niet geoorloofd kenteekenen te zoeken met hulp waarvan men de verschillende stukken van elkaar kan onderscheiden en wellicht op andere wijze weer samen kan voegen?

En zoo geven ook de geinterpoleerde gedeelten bij Justinus

---

1) S. 6.

2) *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften,* II, Ss. 318 ff. cf. Veil, *a. W.* S. 80.

ons zekere kenteekenen, die ons in staat stellen andere te vinden. Ten eerste: overal waar wij de woorden: *ὃν γὰρ τρόπον .... τὸν αὐτὸν τρόπον*, of: *ὃν τρόπον ... οὕτως* vinden, zijn de plaatsen meer dan verdacht: cc. 4, 10, 19, 52 en cc. 7, 12, 27, 32, 66. Verder wordt in gedeelten, die zeker echt zijn niet: *ἀνθρώπειος* maar: *ἀνθρώπινος* gebruikt, terwijl het eerste woord altijd in gedeelten voorkomt, die zeker onecht zijn cc. 11, 15, 18, 20 cf. cc. 10, 19, etc. Het spreekt van zelf, dat men slechts met de grootste behoedzaamheid gevolgtrekkingen mag maken, want een omwerker kan hier en daar best wat veranderd hebben. Maar dat neemt niet weg, dat zulk een kenteeken een draad kan zijn.

In het geinterpoleerde stuk van I, c. 10 hebben wij zoowat alle kenteekenen van de vele geinterpoleerde stukken bij elkaar. Ten eerste het: *ὃν τρόπον ..... τὸν αὐτὸν τρόπον*. Ten tweede het woord: *ἀνθρώπειος*. Ten derde komen hier de *φαῦλοι δαίμονες* weer te voorschijn en ten vierde de leer van de vrijheid van den wil: *διὰ τὸ ἑλέσθαι καταξιοῦνται οἱ αἱρούμενοι τῆς μετὰ τοῦ θεοῦ ἀναστροφῆς*. In c. 61 lezen wij, dat de zondaars vóór den doop *τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας* zijn, *ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγενημένοι ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μῖξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους*, terwijl c. 10 zegt, dat de zondaar *διὰ τῶν λογικῶν δυνάμεων* vrijwillig kiezen kan en moet. Deze tegenstelling behoeft ons niet te verwonderen, want de stoicijnsche wijsbegeerte geeft dezelfde tegenstrijdigheid te aanschouwen [1]). I, c. 43, dat gelijk wij zagen, niet in den samenhang thuis behoort, wordt de quaestie van de vrijheid van den wil besproken. In het echte stuk van I, c. 10 wordt echter niet over de vrijheid van den wil gehandeld. God heeft alles geschapen *ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους*. Hoe Veil kan zeggen, dat het volgens deze woorden *schijnen* kon, dat Justinus naar den Timaeus van Plato de schepping der wereld uit de ongevormde materie leerde, is mij ten eenenmale een raadsel [2]). Evenmin als in cc. 59 en 67 laten de woorden *ἐξ ἀμόρφου ὕλης τὴν ἀρχὴν πάντα ἐδημιούργησεν* aan duidelijkheid iets te wenschen over. Wijl echter I, c. 20

1) Ook Philo leert (*Vita Mos.* III, II, 157) *παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.*

2) S. 71.

God de schepper aller dingen wordt genoemd en in c. 59 Gen. 1 : 1—3 aangehaald wordt en wij in II, c. 6 lezen, dat God door den Logos alles schiep en ordende moet de tegenspraak zoo spoedig mogelijk uit den weg worden geruimd en zoo wordt eene zeer stellige uitspraak van den schrijver met de formule: hij *schijnt* te zeggen, ingeleid. En zoo zegt v. Engelhardt[1]), dat het principieele verschil tusschen de platonische en christelijke leer niet tot het bewustzijn van Justinus is doorgedrongen, omdat hij de beteekenis der christelijke leer en den verderfelijken invloed der tegenovergestelde leer van de eeuwige hyle nog niet had gevoeld. Wat zijn wij toch knappe menschen, dat wij zoo duidelijk inzien, wat Grieken in hunne eigen wereld en in hunne eigen taal niet hebben begrepen! Om de vrijheid van den wil in overeenstemming te brengen met de scheppingsleer vertaalt Veil de woorden: *τὸ δ᾽ἐξακολουθῆσαι οἷς Φίλον αὐτῷ, αἱρουμένους δι᾽ ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς* (terwijl hij achter *πείθει* een *αὐτόν* [2]) en achter *πίστιν* een *αὐτοῦ* denkt): „zóó stemmen wij Hem ons gunstig en winnen zijn vertrouwen." Mij lijkt de vertaling van v. Otto: „ea sectari, quae ipsi placent, persuasionem generat et ad fidem nos ducit" veel beter, ten eerste, omdat dan *πείθει* en *ἄγει* hetzelfde object hebben: *ἡμᾶς*, en ten tweede, omdat *πείθειν τὸν θεόν* onmogelijk beteekenen kan: God gunstig stemmen[3]) v. Engelhardt vertaalt: daartoe overreedt Hij ons, d. w. z. dat is eene daad van ons innerlijk wezen, waarbij God door Zijn Woord medewerkt[4]).

Na alles, wat wij tot dusverre hebben behandeld, zal het ons niet te zwaar vallen aan te toonen, dat de plaatsen, die in cc. 12—29 over den Logos handelen, niet van Justinus zijn. C. 12 is echt. Alleen zijn de woorden: *Πεπείσμεθα δ᾽ἐκ δαιμόνων Φαύλων .... ὁ νουνεχὴς οὐχ αἱρήσεται* ingevoegd. 1° is het vreemd, dat Justinus in eene Apologie, waarin hij de romeinsche Overheid opmerkzaam maakt op hare onrechtvaardige manier van

---

1) *A. W.* Ss. 139—141.

2) Gelijk reeds Ashton doet (cf. v. Otto, *o. l.* pag. 32 [10])).

3) Vgl. H. Zeydner, Theol. Studd., XVIII, 1900 (over Gal. 1 : 10) bl. 363, 364. Hij leest voor ΠΕΙΘΩ: ΔΕΙΔΩ.

4) *A. W.* S. 152.

optreden en reeds in den aanvang verzekert, dat hij niet schrijft om te vleien of naar den mond te praten, zou zeggen, dat hij niet gelooft, dat de keizer iets zou kunnen doen, dat tegen de rede streed! 2° is deze verzekering meer dan vreemd, wanneer onmiddellijk daaraan voorafgaat: Ἀλλ' ἐοίκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὓς κολάζητε ἔτι οὐχ ἕξετε. 3° is het louter nonsens wat wij verder lezen: dat gij (bij de Christen-processen) geene goede voorteekenen zult krijgen, zegt uw gezond verstand, οὗ βασιλικώτοτον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα!![1]) Hier is dus de Logos niet meer, gelijk in het eerste gedeelte van den zin: het gezond verstand, maar de tweede hypostase in God, terwijl toch door hetgeen volgt: ὃν γὰρ τρόπον .... οὕτως een beroep op het gezond verstand wordt gedaan. 4°. heeft het ταῦτα in Γενήσεσθαι ταῦτα beter zin, wanneer het onmiddellijk op δημίων δ' ἂν εἴη ... ἀρχόντων ἀγαθῶν volgt.

Den draad te vinden, die veilig door het labyrinth van cc. 13—30 heen leidt, indien het tenminste niet onmogelijk is er ooit uit te komen, is halsbrekend werk.

I, c. 13 zegt hetzelfde als c. 6.

I, c. 19 heeft eene tirade over de opstanding, die zoo los mogelijk aan c. 18 is aangeregen.

I, c. 20 heeft heelemaal geen verband met het voorgaande. In I, c. 19 is sprake van de hellestraf. Van vuur wordt niet gesproken. Nog veel minder van eene διὰ πυρὸς ἀνάλωσις (c. 20). Hoe kan de schrijver dan zeggen: „Καὶ" Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπις γενήσεσθαι .... ἀνάλωσιν .... ἔφασαν? Ook hebben de woorden over de hellestraf niets met den gedachtengang van c. 19 te maken.

Terwijl in c. 20 hartstochtelijk wordt gevraagd: Εἰ οὖν[2]) καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἔνια δὴ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα; wordt I, c. 24 met een plechtig: Πρῶτον μὲν dezelfde gedachte als een geheel nieuw argument voor de waarheid van het Christendom op den voor-

---

1) Bevreemdend is hier de superlatief met οὗ. Veil vreest terecht, dat de tekst bedorven is (S. 72).

2) Wat beteekent dat οὖν? Waar heeft de schrijver aangetoond, wat hij hier beweert?

grond gesteld: τὰ ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ χριστοῦ. De geheele gedachte lijkt mij absurd, dat een Apologeet, die met brandenden ijver de zaak der Christenen wil verdedigen, zou zeggen: wij leeren hetzelfde als de Heidenen, ἔνια (!) δὲ καὶ μειζόνως, en, evenals in c. 21, eene vergelijking zou maken tusschen den gekruisigden, opgewekten, ten hemel gevaren Christus en de grieksche afgoden! Ik ben het van harte met hen eens, die deze geheele wijze van voorstellen voor „zeer onhandig en voor een bewijs van groote zwakheid hebben gehouden" [1]). Bovendien zijn cc. 20 en 21 niet van Justinus wegens de Logosleer. Cc. 23—30 zijn geheel overbodig. „Plane nobis abundare videntur", heeft Ritter reeds gezegd [2]). Veil heeft het ook noodig geoordeeld eenige opmerkingen te maken om den gedachtengang te verhelderen [3]). Hij houdt het niet voor onwaarschijnlijk, dat de woorden: καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων (c. 23) geinterpoleerd zijn, en zegt, dat de plaats: πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις .... ἀπόδειξίς ἐστι, bedorven en ook door v. Otto niet hersteld is [4]).

Cc. 24—29 moeten de waarheid van het Christendom bewijzen. Cc. 30—53 moeten bewijzen, dat Jezus Christus alleen in eigenlijken zin als Zoon van God is verwekt. Maar is daarmede dan niet tevens de waarheid van het Christendom bewezen? En wat zijn de argumenten om de waarheid van het Christendom te bewijzen? 1° dat alleen de Christenen door de Romeinen worden vervolgd. Is dat een argument voor *Heidenen*? Christenen konden daarin voor *zich zelven* een bewijs hunner onschuld zien. Heidenen zouden antwoorden: juist daaruit blijkt, dat, terwijl alle andere godsdiensten waarheidselementen bevatten, alleen de Christenen de leugen dienen. Anders zouden zij niet zoo door de geheele wereld gehaat worden. 2° dat velen uit alle volken zich van de *afgoderij* tot *den waren God* hebben bekeerd. Van dit argument geldt hetzelfde en nog in sterkere mate als van het eerste. Zóó staat het ook met het derde, dat de Daemonen na de hemelvaart van Christus menschen in de wereld hebben gezonden, die zich voor goddelijke

1) Cf. v. Otto, pag. 65.
2) Cf. v. Otto, pag. 71.
3) S. 76. 4) A. a. O.

wezens uitgaven. In een *christelijk stichtelijk werk* zijn zulke argumenten alleszins op hunne plaats; in eene *Apologie* niet, temeer daar het bewijs, dat Christus alleen in eigenlijken zin de Zoon van God is, dat tegelijk het beste bewijs voor de waarheid van het Christendom is, elk ander argument overbodig maakt.

Dan volgen cc. 27—29. Wat komen hier die te vondeling gelegde kinderen op eenmaal uit de lucht vallen, en wat valt die slang in c. 28 onverwacht midden tusschen die te vondeling gelegde kinderen! Moet het feit, dat de Christenen geene kinderen te vondeling leggen misschien ook de waarheid van het Christendom bewijzen? Zeker, zegt Veil, want daaruit blijkt, dat de christelijke zedeleer hooger stond dan de heidensche [1]). Is het echter waarschijnlijk, dat Justinus, zonder er met een enkel woord op te doelen, slechts door dit voorbeeld de meerderheid der christelijke zedeleer zou betoogen, terwijl hij het cc. 15—17 veel uitvoeriger, beter en doelmatiger heeft gedaan?

Uit alles blijkt, dat wij in cc. 1—30 eene verwarde massa vóór ons hebben, waaruit zoo goed mogelijk één geheel is samengeflanst, wat ons intusschen niet belet hier en daar de naden duidelijk te zien en verschillende stukken op zijde te zetten, die zeer zeker niet van Justinus kunnen zijn.

Voor mijne hypothese, dat er in de Apologie een geschrift is verwerkt van eenen joodsch-christelijken Alexandrijn, geven ten slotte cc. 60—68 een krachtigen steun.

In zijne verhandeling over de avondmaalselementen in de Apologieën van Justinus [2]), komt Harnack tot het resultaat, dat Justinus de avondmaalsviering zijner dagen beschrijft als een samenkomst εἰς ἄρτους, waarbij in den regel geen wijn, maar water werd gebruikt. In I, c. 65 wordt eerst gesproken van ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ c. 67 eveneens ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Met Harnack ben ik het volmaakt eens, wanneer hij ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος eene wonderlijke manier van spreken acht [3]). Veil vertaalt κράμα door „met

1) S. 60.

2) *Brod und Wasser; die eucharistischen Elemente bei Justin* (*Texte u. Unterss.* VII, 2, Ss. 115—144).

3) S. 130.

water gemengde wijn" [1]) omdat later wordt gesproken van brood en wijn en water. Daarmede is de bewering van Harnack, dat het onzinnig is om te spreken van eenen beker met water en met wijn, die met water is gemengd, niet ontzenuwd. Καὶ κράματος ziet er geheel als eene glosse uit [2]). Dat ook οἶνος later is ingevoegd, heeft Harnack mijns inziens onwederlegbaar aangetoond. Maar ik ben het niet met hem eens, wanneer hij zegt, dat in den tijd van Justinus het Avondmaal *algemeen* met brood en water werd gevierd. Wij hebben hier zeer zeker het bericht, dat de avondmaalsviering met brood en water plaats vond. Eene andere vraag is het echter, of dat bericht van Justinus zelven is. Wij hebben gezien, dat in de Apologie van Justinus het geschrift van eenen alexandrijnschen joden-christen is verwerkt. En wij weten, dat het juist in joodsch-christelijke kringen, bij Ebionieten, gnostische joden-christenen, Enkratieten gewoonte was het Avondmaal met brood en water te vieren. Het is dus zeer waarschijnlijk, dat deze stukken, die over (doop en) Avondmaal handelen van dezelfde hand afkomstig zijn als de philonische gedeelten. Het bericht over (doop en) Avondmaal is afkomstig uit denzelfden kring als die, waarin de christelijk gekleurde Logosleer leefde. C. 66 geeft daarvan nog een duidelijk voorbeeld. Daar wordt gezegd, dat ons bloed en vleesch κατὰ μεταβολὴν τρέφονται. v. Otto verwerpt de vertaling van Schick [3]): „met het oog op onze (toekomstige) verandering; en vertaalt [4]): „per mutationem." Veil heeft [5]): „door zijnen overgang." Dat wij echter worden gevoed door den overgang van het voedsel in ons vleesch en bloed, dat is toch wel niets bijzonders, en zal wel gezegd kunnen worden van alles, wat wij eten of drinken. Anders hielp het niet veel! „Illud cibum integrum abit in corpus nostrum," zegt v. Otto, „ut nihil restet!" Dat kan toch moeilijk de gedachte van het eenvoudige κατὰ μεταβολήν zijn! Κατὰ μεταβολήν beteekent hier, wat het in de Stoicijnsche wijsbegeerte

---

1) S. 98.

2) Veil heeft echter gelijk, wanneer hij zegt niet te veel gewicht te hechten aan het ποτήριον ὕδατος bij de mysterieën, omdat het niet op de gelijkheid, maar op de gelijkvormigheid aan kwam (nicht auf die Congruenz, sondern auf die ungefähre Aehnlichkeit).

3) Pag. 181. 4) Pag. 183. 5) S. 43.

altijd heeft beteekend: door verandering weder tot den Logos terugkeeren [1]). Schick heeft het dus bij het rechte eind gehad: wij voeden ons in de Eucharistie met het vleesch en bloed van den vleesch geworden Logos, opdat wij eenmaal geheel in den Logos zouden kunnen worden opgenomen. Wij hebben hier dus de leer der Stoa in christelijken vorm op het Avondmaal toegepast, dat zoo wordt een „geneesmiddel voor de onsterfelijkheid."

Ik wil nu niet verder op de laatste hoofdstukken van de eerste Apologie ingaan. Alleen vraag ik mij af, of de woorden en uitdrukkingen in cc. 61 vv. niet op eenen lateren tijd wijzen dan dien van Justinus:

ἀνατιθέναι ἑαυτὸν τῷ θεῷ (*διὰ τοῦ Χριστοῦ*) is eene uitdrukking, die wij Constitt. Apost. VIII (saec. IV) c. 6 vinden, en die wij slechts aantreffen in de onechte cc. 25 en 49.

Καινοποιηθεὶς, *τῶν προημαρτημένων ἄφεσις*, *ἀναγέννησις* en *ἀναγεννᾶσθαι* zijn gedachten, die wij anders nergens in de Apologie ontmoeten, ja verscheidenen, die over Justinus hebben geschreven, hebben beweerd, dat Justinus daarvan niets heeft verstaan [2]).

τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια [3])

(*εὐλογεῖν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων*) *διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου.*

Τὴν δὲ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα. Dat schijnt op den tijd van Constantijn den Groote te wijzen, hoewel Tertullianus ook reeds van den Zondag spreekt. *Ὁ προεστὼς ἐπικουρεῖ .... τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις.*

Bepaald naar eenen lateren tijd heenwijzen doen deze uitdrukkingen niet. Wanneer echter ons resultaat juist is, wanneer wij in de Apologieën een mengsel hebben van een verweerschrift en een alexandrijnsch joodsch-christelijk geschrift, waarin eene latere hand de kerkelijke Orthodoxie heeft inge-

1) Vgl. Heinze, *a. W.* S. 112.

2) Het kan echter zijn, dat juist bij doop- en avondmaalsleer de schrijver kerkelijk vaststaande uitdrukkingen gebruikte, die hij zelf niet meer begreep of tenminste zeer verwaterde.

3) Τὸ *εὐαγγέλιον* of *ὁ κύριος*, was meer gebruikelijk. Vgl. A. Harnack, das Neue Testament um das Jahr 200. Freib. i. B. 1889. *Dogmengesch.*, I, 1886, Ss. 272 ff. Misschien zijn de woorden: *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* echter een latere invoeging.

bracht, dan komt onwillekeurig de vraag bij ons op, of dat ook niet het geval is geweest met de berichten over het gemeentelijk leven, over doop en Avondmaal der eerste Christenen, waarin naar alle waarschijnlijkheid alle die kleine interpolaties zijn binnengesmokkeld, waarvan ik in mijne tweede verhandeling over Justinus [1]) heb gesproken, en die dienen moesten om die berichten meer met de kerkelijke gebruiken in overeenstemming te brengen.

Een duidelijk bewijs van omwerking bevat ook c. 67, dat eene samenvoeging is van c. 13 en c. 65. In c. 13 lezen wij: *τὸν δημιουργὸν τοῦ δε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ... λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες*, en in c. 67: *'Επὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων*. In c. 65: *'Αλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἔπειτα προςφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν ... ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν .... ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων. 'Αμήν*, en in c. 67: *Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καὶ, ὡς προέφημεν* [2]), *παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις* [3]) *αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ 'Αμήν*. In c. 65: ... *διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν* en in c. 67: ... *καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται*. Duidelijker bewijs, dat men hier eenvoudig heeft afgeschreven is, dunkt mij, moeilijk te leveren. Men heeft zich uit de moeilijkheid trachten te redden door de bewering, dat Justinus hier onderscheid maakt tusschen Avondmaalsviering en Agapen, maar ieder, die onbevangen oordeelt, zal zulk een uitvlucht als onvoldoende verwerpen [4]).

---

1) *Theol. Studd.* XI, 1893.

2) Dat *ὡς προέφημεν* komt in de Apologieën slechts in verdachte plaatsen voor. In echte stukken nooit. Cf. I, cc 12, 21, 22, 45, 54, 56, 58, 63, 67, II, cc. 4, 6, 8. Overal is het ingevoegd door dengene, die de twee geschriften samenvoegde.

3) Cf. I. c. 13.

4) Ik acht het niet noodig hier de uitgebreide literatuur mede te deelen.

Maar wat heeft eigenlijk die geheele beschrijving van de godsdienstige samenkomsten der christenen met de Apologie te maken? Altijd zegt men: om den Heidenen te toonen, dat bij de Christenen geene orgieën plaats hadden. De hoofdbeschuldiging tegen de Christenen was echter niet, dat zij onzedelijk leefden, maar dat zij Atheïsten waren en vijanden van den Staat. Zij werden op grond van hunnen naam als Christen veroordeeld, hun leven werd nooit gerechtelijk onderzocht. Justinus beijvert zich aan te toonen, dat de Christenen geene Atheisten zijn, omdat zij God den Vader aller dingen aanbidden en Christus gehoorzaam zijn en in het algemeen de beste staatsburgers zijn. Boven hebben wij gezien, dat van Christenen, die een slecht leven leidden, geen sprake was. Slechts van „Christenen" was er sprake. Wanneer Justinus er in geslaagd is aan te toonen, dat de Christenen geene Atheisten en dus geene vijanden van den Staat waren, dan heeft hij zijn doel bereikt.

C. 68 hangt los aan c. 67, terwijl ook cc. 62, 63, 64 het verband geheel verbreken. Wanneer het werkelijk de bedoeling van Justinus was geweest door eene beschrijving van de godsdienstige samenkomsten de Christenen van de beschuldiging van onzedelijkheid vrij te spreken, waarom heeft hij er dan niet met een enkel woord op gedoeld en gedurig door allerlei uitweidingen den samenhang en daardoor de kracht van zijn betoog gebroken?

Ook wil ik er met een enkel woord nog op wijzen, dat c. 63 bijna woordelijk tweemaal hetzelfde geeft: *Ἰουδαῖοι δὲ πάντες καὶ νῦν διδάσκουσι ... ὑπὸ τῶν ἀνοήτων Ἰουδαίων*, en: *Οἵτινες ἔχοντες ῥητῶς εἰρημένον ... ὡς καὶ Μωϋσῆς ἀνέγραψε* [1]).

Dat het „edict van Hadrianus" onecht is, heb ik reeds vroeger aangetoond [2]).

Ik behoef wel niet te zeggen, dat ik veel te danken heb aan de schoone studieën over Justinus van mijne duitsche buren, die mij vaak bij mijnen arbeid den weg hebben gewezen. Dat ik het in alles bij het rechte eind heb, durf ik

---

1) Wat wij in c. 63 lezen van de verschijning van den Logos in het brandende braambosch en in het algemeen van de Logophanieën is naar Philo. Vgl. Heinze, *A. W.* S. 293.

2) *Theol. Studd.*, IX, 1891, bl. 422 vv.

niet zeggen. Wanneer echter mijne poging om de tegenstrijdigheden bij Justinus op te lossen eenigszins aanleiding mocht geven om den tekst van de Apologieën weer eens opnieuw aan een grondig kritisch onderzoek te onderwerpen met de gedachte, niet alleen aan enkele interpolaties, maar aan algeheele omwerking, dan zou mij dat tot groote vreugde zijn.

Den Haag, Aug. 1901. J. A. Cramer.

BOEKBEOORDEELINGEN.

D. Ferdinand Kattenbusch. *Das apostolische Symbol.* Zweiter Band: *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols.* Zweite Hälfte S. 353—1061 (M. 23).

Het groote werk van den hoogleeraar Kattenbusch over het Apostolisch Symbool ligt thans als vrucht van jarenlangen arbeid geheel voltooid vóor ons. Het in 1894 verschenen eerste deel leerde ons het Symbolum Romanum kennen als den grondvorm, waaruit alle overige doopsymbolen, niet alleen die van het Westen maar ook die van het Oosten zijn voortgekomen. (zie Theol. Tijdschr. 1895 bl. 289—299). In de 353 bladzijden bevattende eerste helft van het tweede deel, die anno 1897 het licht zag, werden wij nader ingelicht, allereerst omtrent de bekende legende, die naar aanleiding van het oude symbolum zich gevormd had, dan omtrent de sporen, die het in de oudchristelijke litteratuur had achtergelaten en eindelijk ook omtrent zijn verbreiding en waardeering in het Westen en in het Oosten. De zeven hoofdstukken, waaruit deze eerste helft van het tweede deel bestaat, voerden tot het resultaat, dat wij in dat Symb. Rom. een oud document bezitten, dat naar alle waarschijnlijkheid uit Rome afkomstig is en reeds omstreeks het jaar 100 ontstaan zal zijn, immers in een tijd, waarin aan antihaeretische strekking nog niet te denken valt. (Zie Theol. Tijdschr. 1899 bl. 159—168).

De in 1900 verschenen tweede helft van het tweede deel voegt nu aan het reeds gegevene vier hoofdstukken toe, die elk afzonderlijk een uitvoerige verhandeling vormen rijk aan inhoud en vol geleerdheid. Aan het slot van het werk (bl.

956—967) worden wij in de gelegenheid gesteld een overzicht te nemen van het geheel der resultaten, waartoe onze schrijver gekomen is. Laat mij als vroeger ook thans den lezer eenige mededeeling mogen doen omtrent de in dit gedeelte van het werk verkregen slotsommen en een voorstelling trachten te geven van den gang van des schrijvers betoog.

Het achtste hoofdstuk dan (bl. 353—471) vervolgt de geschiedenis van het Symbool in het Westen tot het einde van den Patristischen tijd. Na een terugblik op de bedekte wijze, waarop Irenaeus van het Symb. Rom. gewaagt en op de zeer groote waarde door Tertullianus daaraan toegekend, na bovendien te hebben opgemerkt, hoe ook in het fragmentum Muratori sporen van bekendheid met het Symbool worden aangetroffen, doorloopt onze auteur de eeuwen, die sinds dien tijd tot op het einde van het genoemde tijdvak verloopen zijn. Met de hem eigene nauwkeurigheid en voorzichtigheid staat hij stil bij tal van Westersche kerkvaders, ten einde uit hun geschriften aan te toonen, niet alleen, dat zij het Symb. Rom. gekend hebben, maar ook, in welke verhouding zij zich tot dat Symbool stelden en welk verband zij aannamen tusschen dat Symbool en de Schrift. Van Rome wendt hij zich tot Italië, tot Noord-Africa, eindelijk ook tot Gallie, Spanje en andere landen van West-Europa. Hij schetst ons den invloed, dien sinds het einde der 4e eeuw de theologische arbeid van het Oosten in mannen als Ambrosius, Hieronymus en Ruffinus ook op het Westen heeft uitgeoefend. Inzonderheid wordt onze aandacht gevestigd op Augustinus, den Origenes van het Westen. Aan dezen vooral is het te danken, dat het Symbool ook aldaar zijn kracht bleef behouden en een ferment werd voor de religieuse ontwikkeling. Intusschen merke men wel op, dat het bij Augustinus geen eigen autoriteit bezit. Het ontleent die aan de Schrift, waarvan het een kort uittreksel heet te zijn. Overigens weet hij het Symbool in betrekking te brengen met al de problemen, die hem en zijn tijd beroerden.

Geheel dit onderzoek leidt tot de slotsom, dat het Symb. Rom. al behield het niet altijd die volstrekte waarde, die b.v. door een Tertullianus daaraan was toegekend, al hadden ook de Schrift en de traditie ter bepaling van de regula fidei een woord mede te spreken, toch voortdurend in hooge eer werd

gehouden. In zekeren zin vertegenwoordigde het tegelijkertijd het minimum en het maximum van het geloof. Bleef het al niet de „regula fidei", het bleef toch de „fides". Altijd door gold het oude Symbool als een belangrijk stuk voor de practische vroomheid en tot op zekere hoogte ook voor de theologie. Als formule heeft het geheel dit tijdvak door nooit opgehouden de grootste rol te vervullen.

Aan het slot van dit hoofdstuk geeft onze auteur bij wijze van aanhangel een interessant overzicht van tal van z. g. n. „explanationes fidei" tot genoemd tijdvak behoorende, ook van tractaten en leerredenen, waarin op min of meer populaire wijze het besproken „credo" behandeld werd. Uit den inhoud dier stukken blijkt ten duidelijkste:

1e dat het gewoonlijk symbolum, sacramentum fidei of ook wel confessio fidei genoemd werd en dat ten aanzien van het uiterlijk gebruik met of zonder prediking de grootst mogelijke vrijheid bestond;

2e dat bij de waardeering de sacramenteele beschouwing als genademiddel op den voorgrond werd gesteld;

3e dat het voor alle dingen aankwam op het voor waar houden, het „credere";

4e dat men er grooten prijs op stelde het Symbool intact te laten;

5e dat het Symbool een bij uitstek privaat karakter droeg, een individualistische soort vroomheid kweekte, (niet credimus maar credo) en daardoor zelfs lastig voor de kerk kon worden;

6e. dat het niet zelden geacht werd een exorcistisch-magische kracht uitteoefenen, waarvan zelfs aan Augustinus een voorbeeld ontleend kan worden.

In het belangrijke negende hoofdstuk (bl. 471--728) komt dan eindelijk de inhoud van het reeds zoo dikwijls genoemde Symb. Rom. ter sprake. „Der geschichtliche Sinn des alt Römischen Symbols", zoo heet het in het opschrift. De schrijver bedoelt daarmede de beteekenis, die aan de verschillende artikelen moet worden toegekend in overeenstemming met den tijd, waarin de gebruikte woorden en zinswendingen ontstaan zijn, of liever zooals deze golden, toen zij in het Symbool werden opgenomen.

Ter bevordering der duidelijkheid laat ik hier volgen zoowel in hetGrieksch als in het Latijn den oorspronkelijken tekst van het Symbool, zooals die volgens Kattenbusch naar de meest vertrouwbare bronnen moet worden vastgesteld.

1	Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα.	Credo in Deum patrem omnipotentem.
2	Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν,	Et in Christum Jesum filium ejus unicum dominum nostrum,
3	τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,	qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine,
4	τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
5	τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,	tertia die resurrexit a mortuis,
6	ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	ascendit in coelos,
7	καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,	sedet ad dexteram patris,
8	ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	unde venturus est judicare vivos et mortuos,
9	Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,	Et in spiritum sanctum,
10	ἁγίαν ἐκκλησίαν,	sanctam ecclesiam,
11	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,	remissionem peccatorum,
12	σαρκὸς ἀνάστασιν.	carnis resurrectionem.

Door Kattenbusch wordt dit in zijn moedertaal aldus overgebracht:

1 Ich glaube an Gott als allwaltenden Vater.

2 Und an den Messias Jesus, seinen Sohn, der allein Herrscher über uns ist,

3 ihn, der geboren wurde aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau,

4 ihn, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, ja auch begraben,

5 am dritten Tage auferstand von den Toten,

6 hinaufging in die Himmelswelt,

7 sitzt zur Rechten des Vaters,

8 von woher er gewisslich kommt zu richten die Lebendigen und die Toten.

9 Und an den Geist, welcher heilig ist,
10 eine heilige Gemeinde,
(eene irdische Gemeinde der himmlischen Stadt)
11 eine Freilassung von (aller) Sündeanklage,
12 eine Auferstehung auch des Fleisches,
(eine volle Auferstehung).

Bij zijn verklaring nu van dit Symbool laat onze auteur eerst bij wijze van inleiding eenige algemeene opmerkingen voorafgaan, die dan later gevolgd worden door een uitvoerigen commentaar op elk van deze artikelen afzonderlijk. Wat die algemeene opmerkingen betreft, zij hebben allereerst betrekking op den afgeronden, kunstmatigen vorm, waardoor deze Symboolformule niet een aaneenrijging is van een zeker aantal door de traditie overgeleverde leerstukken, maar een zelfstandig geheel uitmaakt. Dat kunstmatige komt niet alleen uit in het twaalftal, maar vooral ook in de verdeeling in drieën: 1, 2—8 en 9—12. Het middenstuk, de Christologische passus, is bovendien gevormd door een zevental stellingen, een hoofdstelling in art. 2, dan 5 adstrueerende stellingen, die in het Grieksch in participialen in het Latijn in relatieven vorm voorkomen, terwijl het geheel op waardige en treffende wijze met art. 8 besloten wordt. Alleen ten aanzien van art. 4 valt op te merken, dat het καὶ ταφέντα aldaar „einen etwas angeflicten Character" vertoont.

Verdere opmerkingen omtrent het geheel hebben niet zoo zeer op de compositie betrekking als wel op den gedachtenkring, waaruit het stuk is voortgekomen. Dat dit Symbool in nauw verband staat met de Mt. 28, 19 voorkomende doopformule, valt niet te ontkennen. Welverre evenwel, dat deze het raam zou zijn, waarop het Symb. Rom. geborduurd werd, moet zij veeleer beschouwd worden als niet meer dan het uitgangspunt. Het Symb. Rom. is de eerste voor ons bereikbare interpretatie der doopformule.

Uit de kortheid van het eerste deel zal volgens K. blijken, dat het Symb. Rom. voor-gnostisch, voor-Marcionitisch is. Niet om tegenstelling met de Heidenen is het daar te doen, maar om front te maken tegenover het Jodendom. Πατήρ παντοκράτωρ is het Godspredicaat bij de Messiaansche gemeente.

Ook het tweede deel 2—8 wijst volgens K. door zijn inhoud

op zeer vroegen oorsprong. Men belijdt, dat men in den historischen Jezus den Messias ziet. In χριστὸς Ἰησοῦς valt alle nadruk op χριστὸς, dat niet maar een bloote titel is. Het is het geloof der Messiaansche gemeente. De adstrueerende artikelen 3—8 geven een concrete voorstelling van het Godszoonschap van Jezus, ook van zijn sterven en tegenwoordige existentie. Zij geven het bewijs, dat Jezus Godszoon en de Heer is. Heengeleid door de historie wendt het geloof zich hemelwaarts. Ook dit deel draagt wel een katholiek type, maar het is niet antihaeretisch. Het was nog een tijd van theoretische eenheid. Verder herinnert deze passus aan de synoptische Evangeliën. Symb. Rom. wijst op den „geschichtlichen wirklichen Jesus". Het is niet anti-Johanneïsch maar pro-Johanneïsch. Het opvallende feit, dat in 3—8 zoo in eens van de geboorte tot het sterven van Jezus wordt overgegaan, moet hieruit verklaard worden, dat de synoptische Evangeliën wel bekend waren, maar niet rechtstreeks aan het Symbool ten gronde liggen. Het is geen uittreksel uit deze. „Nur sachlich hat es die Ev. Geschichte zur Voraussetzung. Aber unter einer zuspitzung, die der Erzählweise der Synoptiker nicht eignet" (S. 497). Om het contrast tusschen den Godszoon en het kruis is het blijkbaar te doen. Het is „ein Nachhall der Paulinischen Christusverkündigung." Geen Christus κατὰ σάρκα wordt bedoeld. Het Symb. Rom. is „ein Probe, wie der Paulinismus unter den Einwirkungen auch der einfachen Evangelischen Erzählung sich gestaltet und sich zu einer kurzen Formell verdichtet habe". (bl. 498) Wij hebben hier niet de Paulinische theorie maar alleen het raam der Paulinische prediking. Het Symbool geeft ons een „einheitliche Personeneindruck von Jesu, in einer an Paulus sich anlehnenden Anschauung das Petrusbekenntniss: Du bist Christus". Alzoo een dogmatisch Paulinisme voortspruitende uit de tweevoudige Apostolische prediking. Ten slotte doet K. nog opmerken, hoe ook de afwezigheid van uitdrukkingen als βασ. τ. θεοῦ en υἱὸς τ. ἀνθρ. duidelijk te kennen geeft, dat de Evangeliën niet litterarisch de bron zijn en het Symbool geacht moet worden te stammen uit een Paulinische gemeente.

Wat eindelijk het derde deel van het Symbool (9—12) betreft, daarin spiegelt zich af het geloof, dat de Jezusgemeente

de goederen van het Messiasrijk deels reeds in levende werkelijkheid bezit, deels die tegemoet ziet.

Na zoo het algemeen karakter van het oude Ursymbool naar vorm en inhoud in het licht gesteld te hebben gaat K. over tot een uitvoerige bespreking van elk der 12 artikelen afzonderlijk. Hij geeft ons in den vollen zin van het woord een commentaar. Geen van Hengel kon met grooter zorgvuldigheid woord voor woord den brief aan de Romeinen doorloopen, dan we zulks hier met dit betrekkelijk zoo kleine stuk der Christelijke oudheid zien plaats hebben. Het is K. voornamelijk te doen elk woord in dit Symbool en elke technische verbinding van woorden historisch te verklaren. Ten aanzien van de plaatsing der woorden ontgaat hem niets. Het schijnbaar weinig beduidende wordt door onzen exegeet dikwijls van het grootste belang geacht. In ruime mate maakt hij gebruik van zijn kennis der oudchristelijke litteratuur om den oorsprong, zoo noodig ook de verdere ontwikkeling van bepaalde uitdrukkingen en zegswijzen na te sporen. Het Symbool toch wil verklaard worden niet uit lateren maar uit zijn eigen tijd. Het gaat natuurlijk niet aan hier den auteur op dien dikwijls moeielijken weg te volgen. Toch zij het mij vergund op enkele zeer in het oog vallende verklaringen de aandacht te vestigen.

Allereerst denk ik hierbij aan wat K. opmerkt omtrent het 2e art. In den Latijnschen tekst is het grammatisch volkomen onzeker, of het daar voorkomende „unicum” bij het volgende „dominum” behoort dan wel bij het voorafgaande „filium ejus”. In den overgeleverden Griekschen tekst daarentegen blijkt duidelijk, dat *μονογενῆ* met het voorafgaande *τὸν υἷον αὐτοῦ* verbonden moet worden. Na een breedvoerig betoog komt K. tot de conclusie, dat zoowel op uiterlijke als op innerlijke gronden niet alleen mogelijk maar zelfs waarschijnlijk moet worden geacht, dat in het midden der derde eeuw op antisabellianistische gronden het oorspronkelijk Symb. Rom. door invoeging van *τὸν* voor *κύριον ἡμῶν* een wijziging heeft ondergaan. In zijn oudsten vorm zal het geluid hebben: *εἰς χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν ἀυτοῦ, τὸν μονογενῆ κύριον ἡμῶν.* Vandaar dat K. aldus vertalen kon en moest: „Und an den Messsias seinen Sohn, der allein Herrscher über uns ist”. Ik waag het niet over deze hypothese een oordeel uit te spreken; alleen wensch ik te doen opmerken, dat K.

in zijn breede behandeling van de uitdrukking μονογενής met geen enkel woord melding maakt van Wobbermin's eigenaardige beschouwing, voorkomende in diens „Religionsgeschichtliche Studien" van 1896. Handelende over de formule θεὸς μονογενής toont deze geleerde aan, dat die uitdrukking oorspronkelijk te huis behoort in Orphische kringen en wel als veel gebruikt epitheton voor godheden der Mysteriën in den zin van „de geweldige, de verhevene". Hij doet dan verder zien, hoe deze formule door Valentiniaansche Gnostieken voor hun aeonentheorie werd overgenomen en daaruit vermoedelijk in Joh. 1, 18 naar sommige handschriften een plaats heeft erlangd. Daar nu door K. in strijd met Wobbermin de lezing θεὸς μονογενής aldaar voor echt wordt gehouden, zou het, naar mij toeschijnt, niet van belang ontbloot zijn na te gaan, langs welken weg die godentitel μονογενής langzamerhand ook in christelijke kringen in gebruik is gekomen en zelfs in het (immers pro-Johanneïsche?) Symb. Rom. zijn plaats heeft verkregen, hetzij dat de υἱος τοῦ θεοῦ, hetzij dan dat ὁ κύριος ἡμῶν dien godentitel werd waardig gekeurd.

Een tweede opmerking heeft betrekking op art 4. De zoo echt Paulinische heenwijzing naar den kruisdood van Jezus, als het groote middel, waardoor Hij de Verlosser, de Heer is geworden, moet volgens K. in verbinding gebracht worden met de uit Justinus Martyr vooral ons zoo wel bekende gewoonte der eerste Christenen om bij daemonen-bezweringen Ἰησοῦς σταυρωθεὶς aan te roepen. Aan die zelfde bezweringsformulen hebben wij ook te danken het onmiddellijk volgende, zelfs aan Tacitus niet onbekende ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Dit is zeer zeker een tijdsbepaling, maar een, die juist daarom in het bezweringsformulier aan σταυρωθείς werd toegevoegd, omdat het in dergelijke zaken allereerst op groote nauwkeurigheid aankwam. Overigens kan K. niet nalaten hierbij op te merken, dat in die bijvoeging een min of meer antidocetische strekking niet mag worden voorbij gezien, evenals ook in het ἐκ Μαρίας van Art. 2 zulk een duidelijk voor den dag komt. Dat ἐκ Μαρίας toch is zooveel als „ein betontes ἐν σαρκί" (bl. 618). Te meer moet vooral bij K. die mededeeling ons treffen, omdat deze Symboolonderzoeker over het algemeen van zulk een anti-docetische strekking van Symb. Rom. weinig wil weten en juist het ont-

breken daarvan door hem als een der gronden wordt opgegeven, waarom hij zulk een hoogen ouderdom aan dat Symbool meent te mogen toekennen. Wat eindelijk het zoo vreemd klinkend toevoegsel καὶ ταφέντα betreft, onze auteur ziet daarin een climax na het voorafgaande σταυρωθέντα. Wij hebben bij dat woord toch niet slechts te denken aan wat wij in onzen tijd gewoonlijk „begraven" noemen, maar het graf werd beschouwd als de poort der onderwereld. Ook in den Hades bleef Jezus actief en werkzaam aan het heil der menschen. Had Hij door zijn kruis over de daemonen gezegevierd, zich de eenige Heer betoond, ook in de onderwereld zou Hij zegevieren over den ἄρχων τῶν δαιμονίων, die het geweld des doods had. Reeds Ruffinus, mededeelende, dat de gemeente te Aquileja in haar Symbool na „sepultus" nog de woorden toevoegde „descendit in inferna" doet die mededeeling vergezeld gaan van de opmerking, dat die woorden niets anders bedoelden dan iets duidelijker te zeggen, wat van zelf reeds in dat „sepultus" lag opgesloten.

Ten slotte nog een derde opmerking naar aanleiding van dezen commentaar op het Symb. Rom. Zij betreft de vraag, in hoever de Christologische passus art. 2—8 niet slechts historisch bedoeld is, maar ook werkelijk geheel of ten deele een historischen, reëelen achtergrond heeft. Door den schrijver wordt die vraag in haar geheel niet aan de orde gesteld. Wij mogen hem daarvan geen verwijt maken. Toen in der tijd den hoogleeraar Doedes op een zijner exegetische lessen een N. Testamentisch wonderverhaal behandelende door een zijner leerlingen de vraag werd gesteld, hoe wij ten slotte over den inhoud van het verhaal hadden te oordeelen, gaf deze geleerde kort en scherp, zooals hij zulks doen kon, ten antwoord: „Mijne Heeren! de taak van den exegeet is hiermede afgeloopen." Hoe correct dit antwoord nu ook zijn mocht, niet te verwonderen is het, dat het den belangstellenden en ook belanghebbenden hoorder maar weinig bevredigde. Des te meer mogen wij het op prijs stellen, dat de hoogleeraar Kattenbusch zijn taak als exegeet van het Symb. Rom. niet binnen zoo enge grenzen beperkt heeft, maar, zij het dan ook in het voorbijgaan, althans op een paar punten zijn oordeel doet vernemen ook omtrent het al of niet waarschijnlijke van de door ons Symbool gegeven

historische voorstelling. Dit geldt allereerst de in art. 3 voorkomende geboorte van Jezus, niet alleen ἐκ πνεύματος, maar ook (ἐκ) Μαρίας τῆς παρθένου. Onze auteur stelt op den voorgrond, dat wij hier werkelijk te doen hebben met de voorstelling van een bovennatuurlijke geboorte, als zijnde die reeds gegeven door het ἐκ πνεύματος ἁγίου. Hij tracht dan evenwel aan te toonen, dat naar de bedoeling van het Symbool de nadruk moet vallen op dat ἐκ πνεύματος en de παρθένια van Maria eenvoudig als iets accessorisch moet worden aangemerkt. Onze auteur leidt dit af uit de genesis van geheel het geboorteverhaal, zooals die uit verschillende getuigenissen kan worden opgediept en in uiteenloopende stroomingen zich kennen doet. Hij is zelfs niet ver van de meening, dat ook in het Symb. Rom. oorspronkelijk niet ἐκ πν. ἁγ. καὶ Μαρίας τῆς παρθ. zal gestaan hebben maar als bij Justinus Martyr διὰ πν. ἁγίου κ. τ. λ. Wederom, ik waag het niet hier partij te kiezen, maar in ieder geval blijft het de vraag, of ook de maker van het Symbool zelf met bewustheid de door K. bedoelde onderscheiding tusschen hoofdzaak en het accessorische gemaakt heeft. Voor zoover ik zien kan, is dit door K. op geen enkelen grond aannemelijk gemaakt. Hoe dat zij, opmerking verdient de wijze, waarop K. èn sub art. 2 bl. 575 vg. èn later sub art. 9 bl. 666—668 over die maagdgeboorte van Jezus zich uitlaat. Zonder ook maar eenigszins a priori tegen het wonder als zoodanig gekant te zijn en dit reeds in de geboorte ἐκ πνεύματος erkennende durft hij toch voor de blijvende παρθένια van Maria als historisch feit niet in te staan, en acht hij een natuurlijke verwekking niet onwaarschijnlijk.

Wat het tweede der hierboven bedoelde punten betreft, de opstanding van Jezus, daaromtrent is onze schrijver meer behoudend gezind. Naar aanleiding van art. 5 daarover handelende doet hij allereerst met een beroep op art. 9 uitkomen, dat het Symb. Rom. deze op zeer zinnelijke wijze zich voorstelt, meer in overeenstemming met het Evangelie van Lukas dan met de prediking van Paulus. Dan de al of niet geloofwaardigheid der zaak zelve besprekende komt hij tot de conclusie, dat de verschijningen in ieder geval van het meeste gewicht zijn. Aan de waarheid van deze valt niet te twijfelen. Wat overigens de Evangelische berichten daaromtrent aangaat,

in hoofdzaak mogen zij vertrouwbaar zijn, toch blijft daarin veel raadselachtigs „Es bleibt gleichwohl”, zoo heet het bl. 647 ten slotte, „so vieles unklar und verschieden deutbar, dasz man nicht umhin kann zu glauben, es sei von Gott selbst nicht gewollt, dasz volle Klarheit über die Umstände unter denen die Auferstehungsbotschaft entstanden ist, obwalte.” Wat mij betreft, ik weet den indruk, die deze verhalen maken niet beter weer te geven, dan door de opmerking, dat zij, op een en dezelfde lijn moeten gesteld worden met die der maagdgeboorte en hier even goed als daar het mythologisch karakter te proeven en te tasten is.

Doch het wordt tijd, dat wij kennis nemen ook van de laatste twee hoofdstukken van dit werk, beide handelende over den zoogenaamden Textus receptus van het symbolum apostolicum. De lezer zal zich herinneren, dat wij daarbij te denken hebben aan een der talloos vele afgeleide vormen van het Symb. Rom. en wel aan zulk eenen, die tot de West-Europeesche groep gerekend moet worden. Gedurende vele eeuwen bij Katholieken en Protestanten in eere wordt deze symboolvorm ten onzent gewoonlijk „de twaalf artikelen des geloofs” genoemd.

In het tiende hoofdstuk nu (bl. 759—874) komen de volgende drie vragen aan de orde. Vooreerst, wanneer die later zooveel gezag hebbende symboolformule zich hier en daar begint te vertoonen, dan, waar zij vermoedelijk ontstaan is en eindelijk, hoe het gekomen is, dat zij zulk een algemeene in vele kringen zelfs tot op onzen tijd voortdurende geldigheid heeft verkregen. Zeer uitvoerig worden die vragen behandeld. Toch moet de auteur zelf erkennen, dat de beantwoording tot heden weinig bevredigend genoemd moet worden. De oorzaak hiervan is niet ver te zoeken. Steeds komen nieuwe problemen te dezer zake zich aanmelden. Gansche serien van z. g. n. „expositiones symboli” liggen nog onuitgegeven en ongelezen in de manuscripten der bibliotheken en eerst een zorgvuldige vergelijking van al het voorhandene kan tot meerdere klaarheid leiden. Zoo ontbreekt het ons al dadelijk aan een officieele uitgave van het genoemd Symbool. Naar de beste hem bekende bronnen wordt het door K. aldus vastgesteld. Om de verschilpunten met Symb. Rom. goed te doen uitkomen, laat ik deze door afzonderlijke lettersoort in het oog vallen.

1 Credo in Deum patrem omnipotentem, *creatorem coeli et terrae.*
2 Et in *Jesum Christum* filium ejus unicum, dominum nostrum,
3 Qui *conceptus est* de spiritu sancto, natus ex Maria virgine,
4 *Passus* sub Pontio Pilato, crucifixus, *mortuus* et sepultus, *descendit ad inferna,*
5 Tertia die resurrexit a mortuis,
6 Ascendit ad coelos,
7 Sedet ad dexteram *Dei* Patris *omnipotentis.*
8 *Inde* venturus est judicare vivos et mortuos.
9 *Credo* in Spiritum sanctum,
10 Sanctam ecclesiam *Catholicam, sanctorum communionem,*
11 Remissionem peccatorum,
12 Carnis resurrectionem *et vitam aeternam.*

Volgens het getuigenis van zekeren Theobald uit de 14e eeuw was precies dezelfde symboolvorm reeds tusschen 1150 en 1250 bekend als de „usitata fidei catholicae formula". Intusschen ook nog oudere sporen van dat zelfde Symbool weet K. ons aan te wijzen, al komen daarin menigwerf allerlei herinneringen voor aan vroegere vormen. Als eindresultaat van zijn onderzoek meent K. te kunnen vaststellen, dat, wat den oorsprong van het Symbool betreft, dat later als Textus receptus zoo zeer in eere kwam, wij misschien wel tot de 5e eeuw kunnen opklimmen.

Moeielijker is het omtrent de plaats van afkomst tot eenige zekerheid te geraken. Geen enkel bericht kwam daaromtrent tot ons. De eenige weg, dien wij kunnen volgen, is die eener nauwkeurige vergelijking met andere Symbolen, die ook tot de West-Europeesche groep behooren. Een groot bezwaar evenwel is hierin gelegen, dat het zoo moeielijk gaat in die West-Europeesche groep afzonderlijke provinciale typen te onderscheiden. Haar kenmerkend karakter toch is juist hierin gelegen, dat zij op zorgelooze wijze en zonder eenig bepaald plan tal van wijzigingen en toevoegselen in Symb. Rom. heeft aangebracht. Daar nu bovendien West-Europa kerkelijk een relatief gesloten gelijksoortig gebied uitmaakte, blijft het hoogst onzeker, of wij voor dezen toevalligen variant op Symb. Rom. ons tot Spanje, Gallie of zelfs tot Ierland te wenden hebben om de

plaats zijner geboorte vast te stellen. Aanvankelijk, zelfs nog in het eerste deel van dit werk, hield K. een onderzoek daaromtrent voor tamelijk onvruchtbaar. Op voetspoor evenwel van Caspari en Harnack wendt ook hij thans den blik naar het Zuiden van Gallie. Niet weinig dringt daartoe het feit, dat evenals Symb. Rom. ook deze symboolvorm oorspronkelijk in twee talen, het Grieksch en het Latijn gebruikt werd, waartoe inzonderheid in het Zuiden van Gallie aanleiding bestond. Intusschen tracht K. dit punt nog iets nader te praeciseeren. Op verschillende overwegingen, aan oude getuigenissen ontleend, meent hij niet maar in Zuid-Gallie in het algemeen, maar meer bepaaldelijk in het Bourgondische rijk, dat met zijn metropolitaansteden Lugdunum en Vienne in den aanvang der 6e eeuw een afzonderlijk kerkelijk gebied uitmaakte, het vaderland van onze „twaalf artikelen" gevonden te hebben. Zoozeer evenwel is K. er van overtuigd nog geen in alle opzichten bevredigende oplossing van het vraagstuk gegeven te hebben, dat hij er zich volstrekt niet over verbazen zou, indien door verdere ontdekkingen en een dieper indringende kritiek der bronnen ook deze hypothese vroeg of laat door een andere moest vervangen worden.

Niet beter zijn wij ingelicht omtrent den weg, langs welken die Bourgondische formule, zooals wij haar dan noemen zullen, tot Textus receptus is geworden en zulk een schier oecumenische geldigheid verkregen heeft. K. vermoedt, dat zulks niet zonder Rome zal zijn geschied. Toch is er geen enkel document, waaruit blijkt, hoe of wanneer dit Symbool tot Rome doordrong. Langen tijd was daar bij den doop het Constantinopolitanum in gebruik, ofschoon het oude Symb. Rom. nooit geheel en al werd verdrongen. Door een paus uit den vreemde of door een kloosterabt is wellicht toen voor het Symb. Rom. de Bourgondische formule in de plaats getreden. Hoe dit zij, al zeer spoedig werd aan deze laatste niet alleen in Rome maar in geheel het Christelijk Europa de alleenheerschappij toegekend. K. acht het waarschijnlijk, dat ook Karel de Groote door zijn kerkelijke beschikkingen veel daartoe zal hebben bijgedragen. Overigens moet K. erkennen, dat door geen enkel officieel document de algemeene geldigheid van dezen symboolvorm is uitgesproken en dat wij in weerwil van alle onderzoekingen

met betrekking tot haar invoering en verbreiding in volslagen duisternis verkeeren.

Wij komen thans tot het elfde en laatste hoofdstuk (bl. 874—956), waarin wij wederom een commentaar ontvangen, nu van die eigenaardige bestanddeelen van den Textus receptus, waardoor deze van het Symb. Rom. zich onderscheidt. Ook thans doet de schrijver enkele algemeene opmerkingen voorafgaan. Zoo wijst hij er op, dat, evenals het Symb. Rom. een kunstvorm vertegenwoordigt, dit zelfde tot op zekere hoogte ook van den Textus receptus gezegd kan worden. Als in meerdere prosastukken van dien tijd, vooral in die van liturgisch karakter, valt ook hier een zekere neiging naar metriek en rythmus niet te miskennen. Het stuk kan beschouwd worden als een opzettelijk gecomponeerde omvorming van het oude Symbool. Onze auteur doet verder opmerken, dat, terwijl men reeds van de derde eeuw af begonnen was door tal van toevoegselen het oude Symbool uit te breiden, hier toch geen enkel artikel voorkomt, dat volstrekt nieuw zou mogen heeten. Al die bijvoegselen moeten slechts dienen om het Symb. Rom. duidelijker te maken. Overigens meene men niet, dat deze Bourgondische symboolvorm in alle opzichten recht doet wedervaren aan de historische beteekenis van het oude Symbool. Die beteekenis en ook zijn waardeering hadden zich in den loop des tijds telkens gewijzigd. Men denke b. v. aan den invloed van Augustinus. Eindelijk nog brengt K. in herinnering, dat er in den Karolingischen tijd wederom een sterk streven was ontstaan naar een woordelijk gelijkluidende formule, zooals men oudtijds met Symb. Rom. had bedoeld. De Textus receptus wilde weer gelden als samenvatting van de fides Catholica, als een kort begrip van de fides trinitatis et incarnationis met dit onderscheid evenwel, dat, terwijl vroeger het Symbool als een geheel werd beschouwd, het nu veeleer zich oploste in een rij van afzonderlijke leerstukken. Bij zijn verklaring nu van de in den Textus receptus voorkomende toevoegselen houdt K. zich aan den volgenden regel. Eerst tracht hij op te sporen, wanneer en waar zulk een toevoegsel voor de eerste maal in de traditie door welk Symbool dan ook zich voordoet. Vervolgens gaat hij na, welke beteekenis daaraan werd toegekend in den tijd, toen de opname plaats had en de maker van het

Bourgondische Symbool aan dat toevoegsel zijn adhaesie schonk. Wij willen thans ten besluite de aandacht vestigen op de wijze, waarop K. met één dier toevoegselen te werk gaat en kiezen daartoe het zoo beruchte in art. 4 opgenomen „descendit ad inferna”.

Ook dit stuk is niets meer dan een opheldering van het voorafgaande ook in Symb. Rom. reeds voorkomende „sepultus” toegevoegd. Voor de eerste maal treffen wij dit additamentum aan in het gemeente-Symbool van Aquileja. K. toont aan, dat toen Ruffinus in zijn „expositio Symboli” op die afwijking van Symb. Rom. opmerkzaam maakte, die wijziging nog niet zoo heel oud was en in de 4e en 5e eeuw nog maar spaarzaam voorkwam, meerendeels door een of andere aanraking met Aquileja en dan voornamelijk in Gallie en Spanje. Langs welken weg zij eindelijk ook in Textus rec. haar plaats vond, is niet meer uit te maken. Twee vragen zijn het nu, met welke K. zich hier voornamelijk bezig houdt. Vooreerst, welke aanleiding hadden de mannen van Aquilea om die toevoeging in hun Symbool op te nemen? En dan vervolgens: welke beteekenis werd toen ter tijd en later aan dien descensus ad inferna gehecht? Wat het eerste punt betreft, herinnert K. nogmaals, nu met tal van voorbeelden zulks aantoonende, dat graf, dood en nederdaling in den Hades in den oud-christelijken tijd synonieme begrippen waren, dat dus in den grond der zaak niets nieuws aan het oude artikel werd toegevoegd, dat niet reeds door het „sepultus est” onder de aandacht werd gebracht. Men zou dus kunnen vermoeden, zoo leidt K. hieruit af, dat met die invoeging niets anders werd bedoeld dan een zeker verzet tegen docetische neigingen. Op de echtheid van het „sepeliri” als een heengaan naar de onderwereld moest nadruk worden gelegd! Toch, zoo vervolgt K. zijn betoog en komt daarmede tot het tweede der genoemde punten, er valt hier meer op te merken. Wel is de descensus ad inferna een wisselbegrip voor „mortuus” of „sepultus est”, maar van ouds verbonden zich aan Jezus' dood zekere religieuse gedachten. Nu is de vraag deze: aan welke religieuse gedachten worden wij herinnerd, zoo dikwijls Jezus bepaaldelijk als een „descensus ad inferna” wordt voorgesteld? Toen die woorden in het symbolum van Aquileja werden opgenomen, had het daardoor uit-

gedrukte leerstuk reeds een heele geschiedenis achter den rug. In den loop des tijds waren het vooral twee voorstellingen geweest, die nevens elkander gingen. Vooreerst deze, dat Jezus naar de onderwereld was gegaan om patriarchen en profeten (ook wel meer universalistisch in het algemeen vromen der oudheid) van zijn heil te doen genieten. Men verbond dan daarmede de gedachte, dat de gestorven geloovigen eveneens een tijd in den Hades moesten doorbrengen nl. tot den dag des gerichts. Parallel daarmede liep een andere voorstelling, volgens welke de taak van Christus in de onderwereld niet zoozeer bestond in de prediking aan mannen der oudheid, als wel in de overwinning, die hij daar op den Overste der wereld had te behalen, opdat de geloovigen na hun dood niet in die onderwereld zouden behoeven te komen, maar terstond de gemeenschap met Christus genieten zouden. Dat de laatste dier meeningen, schoon door mannen als Tertullianus en Irenaeus bestreden, op den duur toch het meest ingang vond, zien wij vooral in Origenes. Ook bij hem vinden wij ja nog altijd een prediking in den Hades, maar dit was niet meer dan een historisch weten. Als gegrond in de Schrift en omdat het niets aanstootelijks bevatte, hield men het aan. Hoofdzaak was nu evenwel, dat Christus in den Hades was nedergedaald om allen, die tot het geloof komen, te redden en niet maar alleen hen, die reeds te voren ontslapen waren. Ja zoozeer was dit nu de hoofdzaak geworden, dat Cyrillus van Jeruzalem de industria de stelling moet handhaven, dat de descensus toch ook den vroeger gestorvenen ten goede kwam. Geheel die descensus is nu niet meer dan een repraesentatieve handeling. In religieuzen zin is er geen onderscheid meer tusschen dezen en Jezus' kruisdood. Aan het kruis was reeds alles volbracht.

Stond het aldus met het leerstuk over den descensus in de 3e en 4e eeuw, langen tijd voor het in het symbolum werd opgenomen, ook in het vervolg van tijd kwam er voortdurend zekere wijziging in de voorstelling. De eigenaardige religieuse zin, vroeger daaraan toegekend, ging hoe langer hoe meer verloren. De uitdrukking bleef behouden, maar haar oorspronkelijke beteekenis had zij, toen zij eindelijk in den Textus receptus werd opgenomen, in het geheel niet meer. Zoo had men ter eener zijde langzamerhand zich aangewend een echte hel zich

te denken als nu reeds bestaande definitieve strafplaats voor de boozen en een purgatorium voor de gestorven vromen, terwijl men vroeger twee afdeelingen in den Hades aannam als tijdelijke verblijfplaats voor boozen en goeden. Ter anderer zijde ontstond de gedachte, dat Christus bij het verlossingswerk niet met den vorst der onderwereld maar met God zelven had te handelen gehad. Beide die ontwikkelingsrijen nu zien wij in het Westen geboren worden, juist daar alzoo, waar de descensus voortdurend meer in het Symbool wordt opgenomen. Daarbij komt nog, dat hier en daar die descensus werd opgevat als een overwinning op den duivel als Verzoeker, of ook wel als een glorieuse manifestatie van Christus tegenover den duivel. Uit dit groot verschil in beschouwing nu wordt door K. afgeleid, dat toen de descensus ad inferna in den Textus receptus werd opgenomen, die descensus zelf reeds tot een raadsel was geworden. Men wist er eigenlijk geen weg mede. „Die Thatsache", zoo heet het bl. 914, stand ja fest, aber in die obere Schicht des Dogma's passte sie nicht mehr, so spielte letzlich mehr nur die Phantasie mit ihr oder das lediglich klügelende Denken". Daaraan is het dan ook toe te schrijven, dat reeds een man als Augustinus met dien descensus geen raad weet en in niet weinig „expositiones symboli" dat descendit ad inferna wel in den tekst voorkomt, maar in de expositie zelve daarvan met geen woord gerept wordt. Ziedaar het oordeel van onzen schrijver over dit zooveel aanstoot gevende artikel.

Meen ik hiermede genoeg gezegd te hebben om ook dit deel van K.'s werk eenigermate te karakteriseeren en in zijn belangrijkheid te doen kennen, als vroeger wensch ik ook thans van eigenlijke kritiek, als niet op mijn weg liggende, mij te onthouden. Hoogstwaarschijnlijk zal van de „expositiones symboli" uit vroegeren en van al de geleerde onderzoekingen over het symbolum apostolicum uit lateren tijd dit werk met zijn bijna 1500 meerendeels zeer compres gedrukte bladzijden wel het meest uitvoerige zijn. Het biedt ons een rijken schat van geleerdheid aan, die niet alleen voor de kennis en waardeering van het daarin besproken Symbool maar ook voor andere punten van onderzoek der exegetische en historische theologie van groot belang moet worden geacht. Of wij hier eindresultaten voor ons hebben en het onderwerp als voorloopig afgedaan kan

worden beschouwd, ziedaar wat juist niet te verwachten is. Ook de hooggeleerde schrijver is van hetzelfde gevoelen. In zijn groote bescheidenheid maakt hij er telkens wederom opmerkzaam op, dat hij geen eindoordeel durft uitspreken maar slechts een gissing waagt. Met name geldt dat ook den ouderdom van het Symb. Rom., die nog wel eens nader onderwerp van debat zal uitmaken. Hoe dit zij, ieder, die de moeite zich getroost met dit werk van K. kennis te maken, zal hierin met mij instemmen, dat het wel in staat is ons met zekeren eerbied te vervullen voor het oude Symbool, dat, moge het voor onze kringen als zoodanig hebben uitgediend, eeuwen aaneen door inhoud en vorm het hart van millioenen met vrome gezindheden verrijkt en vertroost heeft.

Kimswerd, 2 Oct. 1901. J. VAN LOON.

Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Gesch. des abendländischen Manichäismus, von Lic. ALBERT BRUCKNER, Pfarrer in Kleinhüningen bei Basel. (Basel, F. Reinhardt, 1901. VIII, 84 S. gr. 8. M. 2.40).

De jonge zwitsersche geleerde heeft met dit boekje eene zeer verdienstelijke proeve van kerk- of dogmenhistorische studie geleverd. Het onderwerp is wel is waar niet omvangrijk, ook niet bijzonder moeilijk, de bronnen zijn beperkt — in hoofdzaak maar 2 geschriften van Augustinus (Confessiones en Contra Faustum) — maar de heer B. heeft er van gemaakt, wat er van te maken was en de zaak afdoende behandeld. Onze auteur is meester van zijn stof, schrijft helder en oordeelkundig en formuleert duidelijk de problemen en resultaten. Talrijke noten bevatten allerlei opmerkingen van waarde of teksten, die ons in staat stellen, den auteur voor een deel te controleeren. Heeft tot nog toe het oostersche Manichaeisme meer de aandacht der geleerden getrokken, de heer B. wil door zijn onderzoek de kennis bevorderen van het westersche Manichaeisme, waarvan Faustus von Mileve een bijzonder voorname vertegenwoordiger is. De ontwikkeling van het Manichaeisme, doordien het meer

en meer christelijke vormen aannam, de wijze, hoe het met het christendom strijd voerde en op christelijken bodem propaganda maakte, laat zich hier bijzonder duidelijk nagaan. De heer B. bespreekt achtereenvolgens de bronnen, het uitwendige leven van F., zijne inwendige ontwikkeling, zijne leer, zijne verhouding tot de hl. schrift, vooral ook vergeleken bij de vroegere manich. bijbelkritiek, en eindelijk de propaganda van F. en zijne tijdgenooten. In een aanhangsel verzamelt de heer B. ten eerste de fragmenten van een manich. lied, het zoogenaamde amatorium canticum en vestigt dan de aandacht op een minder bekende maar interessante plaats van Augustinus, waarin de verandering van den naam Mani in Manichaeus besproken wordt. Aan het slot wordt een register gegeven, waarin vollediger dan tot nog toe alle bijbelplaatsen genoemd worden, die Faustus in zijn apologetischen leiddraad gebruikt heeft.

Faustus ongeveer 10 jaren voor Augustinus te Mileve in Noord-Afrika geboren, zoon van een heidenschen vader, leert het christendom kennen, gevoelt zich ook door den persoon van Jezus ten zeerste aangetrokken, maar wordt Manichaeer in de overtuiging, hier het reine, onvervalschte christendom gevonden te hebben en de beloften van Christus te bezitten zonder het aanhangsel van het Oude Testament. In zijne beste jaren is F. een gevierde leeraar en bisschop der manich. sekte te Rome en van daar komt hij in 382 voor eenigen tijd naar Karthago, waar hij door zijne religieuse voordrachten aan de verwachtingen zijner toehoorders ten zeerste voldoet behalve aan die van Augustinus. Harnack heeft op grond der confessiones van Aug. Faustus gekarakteriseerd als den volmaakten Salonprofessor, die echter eerlijk genoeg was, onder vier oogen zijne eigene onwetendheid te bekennen, en aldus er voor zorgde, dat Aug. van nu af van het Manichaeisme genoeg had. Den heer B. komt deze karakteristiek na kennismaking met het werk van Faustus, d. i. zijnen apologetischen leiddraad, onbegrijpelijk voor. Augustinus zou in zijne 18 jaren na de genoemde ontmoeting geschrevene confessiones niet meer in staat geweest zijn, objectief over F. te oordeelen. Mij schijnt, dat — den salonprofessor daargelaten — het aangehaalde oordeel toch feitelijk juist is. Het Manichaeisme van F. moest Augustinus teleurstellen, omdat hij juist datgene, wat Aug. in het Mani-

chaeisme het meest aantrok, de beloofde oplossing der kosmologische en soteriologische problemen, verwaarloosde. Faustus leverde voor Aug. het bewijs, dat het Manich. feitelijk niet geven kon, wat het beloofde, en daarmede was het in zijne oogen geoordeeld. De leer van F. is eene verkorting en verbastering der manich. leer onder den invloed van den bijbel en van de kerk. Kon F. daarmede Aug. niet imponeeren, zoo neemt dat niet weg, dat Faustus daarmede juist succes had bij vele eenvoudige christenen, die zijne leer voor de ware christelijke leer konden houden. Maar niet alleen door aan zijne leer eene christelijke kleur te geven, trachtte hij dergelijke lieden te winnen, de hoofdmiddelen zijner propaganda waren de aanval op de inferioriteit der katholieke zedelijkheid en de bijbelkritiek. De laatste werd door de Manichaeers reeds voor Faustus beoefend, het eerst tegenover het Oude daarna ook tegenover het Nieuwe Testament. Maar Faustus representeert deze manich. bijbelkritiek in hare hoogste, historisch ons bekende ontwikkeling. Hij vermeerdert het kritische materieel, hij zoekt naar vaste kritische beginselen en tracht zijne kritische positie doorgaands uit de schrift zelve te rechtvaardigen. Wat Faustus op dit gebied gedaan heeft, is inderdaad hoogst respectabel. Noemt Aug. de argumentaties van F. willekeurig en onhoudbaar, de weerlegging er van heeft Aug. toch ontzaglijk veel moeite gekost. Eene vergelijking van beide mannen leidt den heer B. tot dit resultaat: aan de zijde van Faustus vinden we eene dogmatische kritiek, aan de zijde van Aug. eene dogmatische „kritiklosigkeit". Faustus verwerpt alles radikaal, wat niet bij zijn systeem past, Augustinus draait en duidt zoolang totdat het past. Bij Faustus en de Manichaeers vinden wij eene ongelooflijke zucht, overal tegenspraak en tegenstelling te ontdekken, bij Augustinus een volslagen onvermogen, de feitelijk aanwezige differenties te erkennen, en aan beide zijden ontmoeten we dikwijls eene zeer stoute, zelfs avontuurlijke exegese. Niettegenstaande alle overdrijving en dwaling bevat echter de kritiek van F. een gezonde kern, die hem eene eervolle plaats in de geschiedenis der bijbelkritiek en bijbelverklaring verzekert. Gaarne zullen we met den heer B. erkennen: „Die Ansicht von der Inferiorität des A. T. gegenüber dem N. T. in seinen religiösen und sittlichen Anschauungen, die Über-

zeugung, dass sich im A. T. keine specifischen Christusweissagungen vorfinden, die Zurückweisung der Kindheitsgeschichte des Matthaeus und Lucas, die Behauptung von der verhältnissmässig späten Abfassung der Evangelien und von ihrer Durchsetzung mit jüdischen und halbjüdischen, wir würden sagen judenchristlichen Einsätzen, die Beobachtung des verschiedenen Zusammenhangs einzelner Sprüche in den Evangelien, die Forderung der Erklärung der einzelnen Worte Jesu aus seiner Gesamtanschauung heraus und die Theorie von der Möglichkeit einer Entwicklung in der paulinischen Theologie, das alles sind Punkte, in denen sich Faustus zum mindesten in der Fragestellung auffallend nahe mit der modernen kritischen Bibelforschung berührt und weswegen es sich für den, der sich mit der Geschichte der Bibel wie ihrer Auslegung beschäftigt, immer wieder lohnt, den apologetischen Leitfaden des Faustus zu durchforschen". Wanneer echter de heer B. Faustus wegens deze verdiensten op een lijn met Aug. wil stellen, zoo maakt hij zich aan eene sterke overdrijving schuldig. De grootheid van Aug. kan en mag niet met dezen eenzijdigen, ontoereikenden maatstaf gemeten worden.

Amsterdam. D. VÖLTER.

Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, von JOHANNES WEISS, *Doctor und Professor der Theologie in Marburg.* Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) 1901. 155 bladzijden. Prijs 3 Mark.

De verwachtingen van eene heilvolle toekomst, die voortdurend, zij het in verschillende stadiën, onder de Joden hadden geleefd, waren in Jezus' dagen meer gespannen dan ooit. Ook toen droegen zij niet een zelfde karakter. De notie, waarin alle begrepen kunnen worden, die van *koninkrijk der hemelen* of *koninkrijk Gods*, vertoonde ook destijds eene dubbele zijde, eene van politieken en eene van religieusen aard. Bovendien wordt in de evangeliën het godsrijk voorgesteld tegelijk als toekomstige en als tegenwoordige heilsstaat, hetgeen natuurlijk gevolg was van de samenvloeiing der denkbeelden van de

Joden met de geestelijke opvatting van Jezus. Eene scherp begrensde voorstelling wordt in de evangeliën gemist, zoowel van den koning als van zijne onderdanen en zijn gebied.

Te verkiezen ware zeker een scherper begrenzing, daar de prediking van het koninkrijk der hemelen het middelpunt uitmaakt van Jezus' onderwijs, terwijl nog in het godsdienstig spraakgebruik daaraan eene ruime plaats wordt toegekend. Een onderzoek naar de juiste beteekenis, zij deze slechts bij benadering te bepalen, kon daarom niet uitblijven. Van de uitgebreide litteratuur dit onderwerp betreffende gaf Prof. Kuenen reeds op zijn college over moraal een overzicht; en sinds is deze aanmerkelijk uitgebreid.

Onder de mannen der wetenschap, die zich aan dit onderzoek wijdden, behoort ook Prof. Weiss. Verleden jaar verscheen de tweede, omgewerkte druk van zijn belangrijk geschrift: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.*

Den arbeid, daarin begonnen, heeft de Marburgsche hoogleeraar voortgezet. Bij gelegenheid eener bijeenkomst van theologen te Giessen leidde hij het onderwerp in, dat verder uitgewerkt het licht zag in boekvorm onder bovenstaanden titel en eene aanvulling wenscht te zijn van zijn eerstgenoemd werk. Voornamelijk stelt hij zich daarbij ten doel op hare rechte waarde te schatten de voorname plaats, door Albrecht Ritschl aan de idee van het godsrijk toegekend, zonder uit het oog te verliezen, dat deze vaak moderne voorstellingen en begrippen met de oorspronkelijk christelijke gedachten heeft verbonden.

Daartoe neemt hij een geschiedkundig overzicht van de meeningen over het door Jezus' gepredikte godsrijk, om het ontstaan der thans geldende beschouwing te verklaren. Weiss noemt het eene lijdensgeschiedenis, welke door het „koninkrijk der hemelen" is doorleefd; en inderdaad, waar wij aan zijne hand het boek der geschiedenis doorbladeren, moeten wij erkennen, dat aan de meening, zooals wij ons voorstellen dat zij door Jezus is voorgestaan, dikwerf geweld is aangedaan.

Het eschatologisch karakter, dat de uitspraken over het koninkrijk Gods in de evangeliën niet doorloopend maar toch grootendeels dragen, werkt voort en geeft voedsel aan het chiliasme. Daarnevens komt op, om spoedig tot grooten wasdom te geraken, de overtuiging dat de kerk zelve is het koninkrijk

Gods op aarde. Vooral is hiervoor van beteekenis Augustinus' geschrift *De civitate Dei*, waarin verdedigd wordt de leer der twee civitates, welke van het begin der wereld nevens elkander hebben bestaan. De geloovigen, die door het bloed van Christus verlost zijn van de slavernij der zonde, vormen het rijk Gods, of juister: het rijk van Christus. Meer en meer wordt dit met de zichtbare kerk vereenzelvigd.

Deze opvatting heeft de meeningen over de kerk gedurende de middeleeuwen beheerscht. Dat de aanmatiging der pauselijke kerk van het godsrijk op aarde te zijn door de hervormingsgezinde partijen in die tijden is bestreden, laat zich uit hare geschriften niet afleiden. Savonarola hield in 1495 te Florence eene prediking, waarin hij zijnen hoorders de hervorming van den Staat op het hart drukte, om dan eensklaps te zeggen, dat de Heer aan de stad een nieuw hoofd zou geven en eindelijk te verklaren, dat dit hoofd is Jezus Christus! Maar eene bestrijding van de gelijkstelling tusschen de Roomsche kerk en het rijk van Christus ontbreekt.

De Hervormers vatten de godsdienstige zijde weder meer in het oog. De leer van het regnum Christi kreeg in de christologie, die over het rijk Gods in de eschatologie eene plaats.

Leest men uit de werken der Piëtisten samen hetgeen zij over het koninkrijk Gods hebben gedacht en gevoeld, dan vindt men bij Spener de idee van het rijk van Christus, met chiliastische neigingen; bij zijne aanhangers de meening, dat de betere tijden in de beweging, door Spener gewekt, reeds aanwezig zijn. Daarnevens is plaats voor de mystieke opvatting, die wij lezen bij Arndt: „Gij moet den schat in u zelf hebben, niet buiten u. Ziet, het rijk Gods is innerlijk in u; het is gerechtigheid, vrede en vreugde in den heiligen geest. Gij moet dezen schat in u omdragen, gij moet met Christus door het geloof verbonden zijn."

Nog niet bij Bengel, maar bij Crusius en anderen vinden wij dan de toepassing van het begrip „rijk Gods" op den geheelen omvang der oudtestamentische heilsgeschiedenis.

Terwijl de orthodoxe theologie het rijk van den verheerlijkten Christus op den voorgrond stelt; terwijl het piëtisme in den geheelen bijbel de geschiedenis van het godsrijk zoekt, treedt in het rationalisme de persoon en het werk van den

geschiedkundigen Jezus weder meer op den voorgrond. De meeningen van de mannen der Aufklärung, voor zoover zij zich uitlaten over of verband is te vinden tusschen hunne uitspraken en het godsrijk, heeft Weiss niet nagelaten te verzamelen. Minder juist is, in dezelfde paragraaf Herder en Lessing te vermelden, maar natuurlijk van veel belang bijeengegaard te vinden, wat door deze groote geesten is getuigd aangaande de ontwikkeling van het menschelijk geslacht.

De ethische idealen hebben voorts een machtigen vertegenwoordiger gevonden in Kant, wiens meening, voorgedragen in de „Kritiken", in de „Religionslehre" eene wijziging heeft ondergaan; de eschatologische zijde wordt vaarwel gezegd voor de ethische gemeenschap der menschen. Na hem worden zijne denkbeelden overgedragen op de bijbelsche theologie, waartoe vooral De Wette heeft meegewerkt.

Zoo naderen wij tot Schleiermacher, met wien Ritschl eene merkwaardige overeenkomst vertoont. Met verwijzing naar § 9 der *Glaubenslehre* herinnert deze, hoe Schleiermacher de eerste is, die de juiste opvatting van den teleologischen aard van het godsrijk tot bepaling van het begrip van het Christendom heeft aangewend; al laat hij niet na op te merken, dat deze ontdekking niet met vaste hand is aangegrepen.

Hemzelf treft het verwijt, dat hij te veel heeft gemoderniseerd en gedogmatiseerd; hetgeen niet aan de bruikbaarheid zijner meening te kort behoeft te doen, juist omdat de bedoeling van Jezus nergens in de geschiedenis zuiver te voorschijn treedt. Doch men vindt in het uitvoerig hier besproken systeem van Ritschl dit groote bezwaar, dat de opvatting van het koninkrijk Gods te zeer beperkt wordt, zoodat buiten het smalle pad der bijbelsche geschiedenis niet genoegzaam op de sporen van Gods heerschappij wordt gelet.

Voor allen, die zich bezighouden met de studie van het „koninkrijk Gods" in het algemeen en met Ritschl in het bijzonder is hetgeen Weiss bijeengebracht heeft van groote beteekenis. Aan hen moeten wij overlaten het nagaan van alle aangehaalde plaatsen en de beoordeeling van de wijze, waarop zij door Weiss zijn gewaardeerd. Hetgeen hij heeft gegeven en zooals hij het gaf verdient onzen lof. Op warmen toon is het slot van zijn boekje gestemd.

Het spreekt van hoop en vertrouwen, al is dit niet volkomen de bijbelsche idee van het godsrijk. Is het zaad gestrooid, dan wacht de landman af. Gelijk de natuur doet wat mogelijk is en laat groeien wat maar eenigszins groeikracht bezit, zelfs op karigen bodem, zoo zal ook persoonlijk leven, liefde en waarheid en trouw in een of anderen vorm nieuw leven wekken. Naarmate wij ons leven aan den arbeid wijden der uitbreiding van het goede, des te meer mogen wij hopen op den voortgang der goddelijke heerschappij. En vragen wij met Lotse naar het doel dezer voortdurende ontwikkeling, Weiss denkt niet alleen aan eene volmaking in de toekomst, maar meent dat zij allen ten goede zal komen die tot haar hebben medegewerkt. Reeds komt het ons ten goede, wanneer wij in den dienst der broederlijke liefde het beste wat in ons leeft gebruiken en tot ontwikkeling brengen. En niet alleen in de laatste generatie der menschheid, die op de schouders der voorafgaande geslachten is opgeklommen, zal God Zijn welgevallen vinden, maar in de rijke volheid van verschillende individualiteiten uit alle tijden, die, ieder naar hare soort, het doel harer ontwikkeling heeft bereikt.

Den Bosch. J. Herderscheê.

Een lijst die goede diensten kan bewijzen bij het zoeken naar namen en titels, nu ten bate van de studie der godgeleerdheid, gelijk straks naar wij hopen, met het oog op andere faculteiten, is de *Catalogus van Academische Proefschriften.* 1815—1900. *Bewerkt door* J. W. Wyndelts. I. *Godgeleerdheid* (G. A. Evers 1901 Groningen, 52 bl. *f* 1.25). Zij noemt achtereenvolgens de proefschriften, verdedigd te Leiden, Groningen, Amsterdam, Gemeentelijke en Vrije Universiteit. Daarna een Naam- en een Zaakregister.

Van Herzog's *Realencyklopädie* [3] in 18 deelen à M. 10 zijn het laatst verschenen, bij J. C. Hinrichs te Leipzig, Heft 103/104.

W. C. v. M.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Na eenige jaren zich met anderen arbeid te hebben bezig gehouden, heeft de Straatsburger hoogleeraar FRIEDRICH SPITTA de eerste helft van een derde deel *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* [1]) uitgegeven, mede onder den afzonderlijken titel *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1901. S. 193. M. 5). Wat wij vroeger, Dl. I: 16—30, vgl. *Th. T.* 1894 : 213 en mijn *Paulus* III : 7, in beknopten vorm hoorden, wordt nu, op enkele punten van ondergeschikt belang gewijzigd, in hoofdzaak vastgehouden en nader ontwikkeld: onze kanonieke brief van Paulus aan de Romeinen is de vrucht eener samenstelling van twee brieven, door den apostel geschreven, één voor en één na zijn eerste bezoek aan de wereldstad; bij het ineenvoegen dier stukken werd hier en daar iets veranderd en uitgebreid, ook wel geheel nieuw gezegd.

Men kent de methode. Gewezen wordt, achtereenvolgens, op wat niet klopt in den overgeleverden brief; wat, onderling vergeleken, blijkt geschreven te zijn onder verschillende omstandigheden. Men voegt bijeen wat bij elkander schijnt te passen; men onderstelt een samenhang die, des noods, hier en daar een weinig wordt verbogen; men schetst omstandigheden die, wel is waar, het leelijke gebrek hebben dat zij zweven, maar die niettemin, op zichzelf beschouwd, niet onmogelijk kunnen worden geacht; men vraagt bij herhaling: of 't zoo niet kan? of 't zoo niet alles heel netjes sluit, en daarom aannemelijk moet worden geacht? Daar rijst het werk op uit den grond, langzaam en statig, aangestaard en bewonderd, in

---

1) Deel I, en II, verschenen in 1893 en '96, werden in ons tijdschrift besproken, 1894: 212/8 en 1897: 398—427.

klimmende mate, door den verrukten bouwmeester in de eerste plaats, en door wie zich daarna door hem, in een onbewaakt oogenblik, hebben laten blinddoeken en rondleiden langs de fraai gebaande wegen. Maar wie de vrijheid namen te blijven zien uit eigen oogen en telkens weer te vragen naar den grond, het hoe en het waarom eener aanbevolen onderstelling, schudden ongeloovig het hoofd. Zij hebben slechts gezien hoe men kaartenhuizen pleegt te bouwen. Men blaast er tegen, en de schoone bouw valt om.....

Toch kan het zijn nut hebben, aandacht, veel aandacht te wijden aan een dergelijken arbeid. Ik wenschte wel dat maar vast alle oordeelkundigen, die zich verzekerd houden van de eenheid en de echtheid van Paulus' brief aan de Romeinen, onderzoekingen als die van Spitta met den noodigen ernst lazen. Zij zouden daardoor overtuigd kunnen worden van het onmogelijke hunner opvatting, dat de kanonieke brief in den overgeleverden vorm is het werk van één hand; de voldragen, zij het langzaam gerijpte vrucht van één hoofd en één hart, en niet die eener, hoe ook nader te omschrijven, samenstelling.

Spitta heeft overtuigend bewezen dat de brief geen eenheid in den gewonen zin des woords, is; maar de vrucht eener samenstelling ten bate van het gebruik bij de openbare godsdienstoefeningen.

Streng genomen is daarmede het pleit der echtheid beslecht. Is onze brief ontstaan uit de samenvoeging van een paar brieven van Paulus, dan kan hij niet langer heeten een brief van Paulus, geschreven aan de Romeinen. Spitta maakt die gevolgtrekking niet. Hij tracht haar veeleer te ontgaan, door voortdurend te spreken als bleef hij zich bewegen op het terrein der hem bekende en in haar geheel zuiver zich voor oogen geplaatste werkzaamheid van Paulus.

Dit is *de* fout in zijn studie. Niet dat hij waarschijnlijk, naar het oordeel van dezen en genen, meermalen heeft misgetast in de opvatting en verklaring van bijzonderheden. In dit opzicht komt het waarlijk niet aan op een paar dozijn „fouten", waaromtrent het misschien ten allen tijde twijfelachtig zal blijven, of zij hadden kunnen en moeten zijn vermeden. Ook niet dat hij, bij de ontwikkeling zijner bezwaren, begon bij het slot van den brief, gelijk Völter, z. i. heel verkeerd, midden in, en anderen bij den aanhef van het kanonieke geschrift. Dienaan-

gaande mogen wij veilig zeggen: variis modis bene fit. Maar dat hij zijn onderzoek is begonnen, zonder het behoorlijk te willen voortzetten.

Ik zeg: *te willen voortzetten*, omdat hij niet meer leefde in den tijd toen men, getroffen door naden en voegen in den brief, noodwendig beproefde, sommige stukken af te zonderen van het geheel en op die wijze een oorspronkelijken brief van Paulus, zoo noodig twee of meer dergelijke brieven, uit de schipbreuk der traditie te redden. Spitta wist en kon althans weten, dat de strijd tegenwoordig niet meer eenvoudig loopt over de vraag naar de eenheid, maar tevens over die naar de Paulinische herkomst van den brief. Het was onder deze omstandigheden plicht, bij het onderzoek mede rekening te houden met de bezwaren, die niet wortelen in de erkenning van naden en voegen, m. a. w. van stukken, afkomstig uit verschillenden tijd en ontstaan onder afwijkende omstandigheden; maar van stukken die blijkbaar niet afkomstig zijn van één hand en, althans ten deele, zeker niet van Paulus, gestorven omstreeks het jaar 64. Spitta heeft dit niet gedaan en de oogen gesloten voor al wat de echtheid raakt, en niet als bedenking kan worden opgelost door te wijzen op de onderstelling dat het geheel is een samenvoeging van twee brieven, door Paulus indertijd onder verschillende omstandigheden aan de Romeinen geschreven. Wij vinden nergens bij hem eenig spoor van bekendheid met zoodanige bezwaren, door mij en anderen ter sprake gebracht. Ik vrees zelfs dat hij een onderzoek als door mij werd neergelegd in mijn *Paulus II. De brief aan de Romeinen* (1891) niet anders kent dan uit het werk van Clemen over de eenheid der brieven van Paulus waarin, naar des schrijvers eigen verzekering, het vraagstuk der echtheid van den brief onbesproken bleef. Hoe dit zij, tegen de juistheid van het genoemde onderzoek en met name het dáár voorgedragen betoog over de herkomst van onzen brief, heeft hij niets ingebracht. Ik neem daarom de vrijheid, daarnaar te verwijzen allen die wenschen te weten waarom geen halve maatregelen, als nu bij vernieuwing door Spitta werden beproefd, ooit kunnen leiden tot een oplossing der hangende vragen over den oorsprong van „Paulus' brief aan de Romeinen". Zij banen den weg voor een dergelijk onderzoek, maar brengen dit allerminst ten einde. —

Het denkbeeld is uitgesproken — ik meen door Dr. E. Preuschen — ter besparing van tijd, moeite en geld, liever één bibliographie uit te geven dan hetzelfde werk te doen voor verschillende tijdschriften. Een eerste stap in die richting is beproefd door de firma J. C. B. Mohr te Tübingen/Leipzig. Zij bezorgt afzonderlijk, sedert eenige maanden, de *Bibliographie der Theologischen Rundschau herausgegeben von Lic.* W. LUEKEN en biedt haar tevens den lezers harer tijdschriften „Monatschrift für die kirchliche Praxis", „Zeitschrift für Theologie und Kirche", „Chronik der christlichen Welt", „Archiv für Religionswissenschaft" en „Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht" aan, in vier stukken 's jaars à 18 Pf. per vel druks; Heft I—III, groot 38, 38 en 43 bladzijden, afgerond voor de inteekenaren op M. 0.45, voor anderen op M. 0.60. Een matig bedrag voor een uitvoerige lijst van pas verschenen boeken, verhandelingen, tijdschriftartikelen, in verschillende talen, inzonderheid belangrijk en der volledigheid nabij komende met het oog op Duitschland. Maar: een lijst van systematisch geordende titels, zonder meer; geen nadere aanduiding van den inhoud. Een uitnemend hulpmiddel voor wie vraagt naar wat kortelings uitkwam op dit of dat bijzondere gebied van theologische studie. Maar geen plaatsvervanger, trouwens ook geen bedoelde mededinger, van den onmisbaar gebleven, breeder opgezetten en meer zaakrijken

Theologischer Jahresbericht (Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn) waarvan het eerste stuk van het 20e deel, *enthaltend die Literatur des Jahres* 1900, met name de *Exegese* van O. en N. T., reeds in 1901, bl. 479, mocht worden aangekondigd. Het tweede stuk, een bijzonder lijvig boekdeel, groot 508 bladzijden, omvat de *Historische Theologie* en is bewerkt door Lüdemann, Preuschen, Ficker, O. Clemen, Loesche, Kohlschmidt, Lehmann, Hegler, Koehler; het derde, groot 290 bl., bepaalt onze aandacht bij de *Systematische Theologie*, aan de hand van Mayer, Scheibe, Sulze, Elsenhans. In het vierde, groot 163 bl., bespreken Everling, Marbach, Lülmann, Foerster, Hering, Hasenclever, Spitta de *Praktische Theologie*, terwijl Nestle, op het sedert jaren verlaten spoor van Pünjer, besluit met een beknopte *Todtenschau*.

Wat Baentsch schreef in het eerste stuk, S. 1—71, en

Lehmann in het tweede, S. 324—351, is mede ten behoeve van Philologen die zich bezighouden met de geschiedenis van niet-christelijke godsdiensten, afzonderlijk uitgegeven onder den titel *Bericht über die Literatur zur Religionsgeschichte ausschliesslich des Christenthums* || *aus dem Jahre* 1900 (99 S. M. 3).

Bovendien verscheen de geheele „literatuur" zonder bijgevoegde beschrijving, als „Sonder-Abdruck aus dem 20. Bande des *Theologischen Jahresberichtes*", onder den titel: *Bibliographie der Theologischen Litteratur. Für das Jahr* 1900 (C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin. S. 344 M. 2). De in zijn soort goedkoopste en rijkste bundel titels van wat ten jare 1900 voor godgeleerden van beroep het licht heeft gezien. Alles op de bekende wijze systematisch bewerkt; maar zonder Register.

Het laatste ontbreekt trouwens ook nog aan het overigens nu volledig aanwezige twintigste deel van *Theologischer Jahresbericht*, dat men als inteekenaar ontvangt voor M. 30, terwijl de vier afzonderlijk verschenen stukken kosten 9, 12, 9, 8 Mark.

Het vierde stuk der *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* II (1901) bracht, behalve de bl. 114 genoemde verhandeling van Cramer, en een paar kleinere opmerkingen, een pleidooi van O. Holtzmann ten gunste van de meening dat Jezus zich voor den Messias heeft gehouden, tegenover Wrede, wiens *Messiasgeheimniss in den Evangelien* eerlang voor onze lezers zal worden besproken. Voorts een merkwaardige toelichting, door F. C. Conybeare, van den vorm waarin Eusebius Mt. 28 : 19 heeft gelezen, zonder te gewagen van „doopen tot den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes": πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου. Er is trouwens wel meer getwijfeld aan de oorspronkelijkheid van het doopbevel in Mt. 28 en dit gehouden voor een Katholieke interpolatie.

P. Corssen trachtte eenig licht te verspreiden over de dochters van Philippus, vermeld bij Eusebius; juist niet, naar den uitslag te oordeelen, tot meerdere eere van de geloofwaardigheid des geschiedschrijvers, die zich, naar het schijnt, liever door kerkelijke dan door historische overwegingen liet leiden.

W. C. v. M.

IN MEMORIAM.

CORNELIS PETRUS TIELE.

16 December 1830—11 Januari 1902.

Onverwacht is hij ontvallen aan zijn hem hartelijk liefhebbende echtgenoote, aan zijn beide broeders en verdere betrekkingen, aan zijn talrijke vrienden en treurende leerlingen, de een-en-zeventigjarige geleerde, oogenschijnlijk nog in de kracht van het leven, slechts bij tijd en wijle, naar men kon meenen, een weinig gebogen onder den last der jaren; geëerd en bemind in ruimen kring om zijn kennis, zijn echt wetenschappelijken zin, het aantrekkelijke zijner persoonlijkheid, het beminnelijke van zijn karakter, de goedheid van zijn hart. Als hoogleeraar had hij reeds in September ll. moeten afscheid nemen van de Universiteit, maar niet van de Broederschap, de Remonstrantsche, aan de vorming van wier kweekelingen hij nog enkele jaren hoopte mede te werken. Een verraderlijke hartkwaal maakte plotseling een einde aan zijn hooggeschat leven, te midden van allerlei plannen van huiselijken en van wetenschappelijken aard.

In Tiele is heengegaan een zeldzaam gelukkig man; een fijne geest in een fijn gebouwd lichaam; van nature rijk begaafd, onder gunstige omstandigheden veelzijdig ontwikkeld, in hoogen zin beschaafd, voorspoedig in schier alle opzichten; gemakkelijk in den omgang, voor zichzelf en voor wie het voorrecht hadden, onverschillig ouderen of jongeren, te worden opgenomen in den kring zijner vrienden; een beoefenaar der wetenschap, wiens roem heeft gestraald tot ver buiten de grenzen van het vaderland. Het schijnt overbodig, bij deze gelegenheid,

omtrent dit alles nog eens in bijzonderheden te treden. De laatste jaren zijn Tiele's leven en werken herhaalde malen breed geschetst, in meer en minder uitgebreide artikelen, in dagbladen en tijdschriften, in- en uitheemsche.

Maar wat hier niet mag achterwege blijven, is een dankbare herinnering van wat de Ontslapene een lange reeks jaren is geweest voor ons Tijdschrift; een eerbiedige hulde, door de tegenwoordige redactie, gebracht aan den laatst overgeblevene der oudere, der eerste, tot wier arbeid haar leden achtereenvolgens zijn ingegaan, om dien mede voort te zetten en straks alleen, of bijgestaan door anderen, te vervolgen.

Tiele, destijds nog Remonstrantsch predikant te Rotterdam, behoorde, met zijn Hervormden ambtgenoot van Bell te Amsterdam en de hoogleeraren Hoekstra, Kuenen, Loman, Rauwenhoff, in 1867 tot de oprichters van het Theologisch Tijdschrift. Na twaalf jaar gevoelden de leiders behoefte aan versterking hunner krachten, en nogmaals tien jaar later, 1889, begon het uitwendig verval der oude garde. Tiele hield stand, totdat het werk hem te zwaar werd, in het voorjaar van 1891, toen hij op zijn beurt secretaris van den akademischen senaat was. In naam bleef hij nog lid van de redactie, tot aan het einde van 1893, om zich daarna te scharen onder de „medewerkers". Maar de arbeid was eigenlijk reeds vroeger zoo goed als gestaakt. De jaargang 1891 bracht van zijn hand nog slechts één boekbeoordeeling; die van 1892 enkele bladzijden eener verhandeling, „Eenige woorden ter inleiding van den nieuwen cursus over de Wijsbegeerte van den godsdienst", uitgesproken in Sept. 1891, vooral merkwaardig om des schrijvers toenmalige beschouwing van het nieuwe leervak, waaraan hij zich ging wijden. Daarna nog slechts een paar bladzijden „Letterkundig Overzicht", 1895: 312—318.

Intusschen ligt achter het eerst niet bedoelde, doch feitelijk geworden opgeven van den arbeid, in den voorzomer van 1891, bijkans een kwart eeuw van trouwe medewerking aan het verzorgen van ons Tijdschrift. Als lid der redactie en als medeschrijver van de elkander geregeld opvolgende afleveringen heeft Tiele, naast anderen, al die jaren gedaan wat hij had op zich genomen, om voor zijn deel den bloei van het Tijdschrift te bevorderen en zijn lezers te dienen met de kostelijke gaven

van zijn voorgang op het gebied, nu en dan van de godsdienstwetenschap in het algemeen, in den regel schier uitsluitend op dat der vergelijkende geschiedenis van de oude godsdiensten, met uitzondering van die der Israelieten, Joden en Christenen. Men zie ons *Algemeen Register* voor Dl. I—XXV (1867—1891) en herinnere zich de schatten van kennis, gedurende die kwart eeuw in het Tijdschrift verzameld en opgelegd voor vele jaren, ook door Tiele. Die herinnering kan geen andere zijn dan een recht dankbare voor wat werd gegeven in ruime mate, in schoonen vorm, tot voorlichting van den tijdgenoot, ten deele ook van blijvende waarde voor wie later zouden komen. Zijn nagedachtenis zal ook hier niet worden vergeten.

W. C. v. M.

NOG EENS ϵΙϹ ΟΝΟΜΑ.

Julius Boehmer, Das biblische „Im Namen". Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische בְּשֵׁם und seine griechischen Aequivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19). Zoo de titel van een in 1898 bij J. Ricker te Giessen verschenen boekje van 88 bladzijden, verkrijgbaar voor M. 2.40, dat mij ter aankondiging in het Theol. Tijdschrift werd toegezonden. De schrijver, blijkens de binnenzijde van den omslag, ook auteur van vier boekdeelen met verhandelingen over „Brennende Zeit- und Streitfragen der Kirche" en vertaler van Cheyne's Inleiding in het boek Jesaja, predikant en lic. theol., een geleerd kerkelijk man, heeft dit exegetische onderwerp met zorg en ijver bewerkt. Zijn bedoeling om zuiver wetenschappelijk te werk te gaan is de beste; hij verdiept zich in een taalkundig onderzoek om daardoor tot resultaten te komen, die hij tegenover afwijkende gevoelens van anderen verdedigt. Inzonderheid de opvattingen van „Althaus" worden telkens vermeld, soms in extenso aangehaald, en besproken, waarbij dan gewoonlijk het oordeel luidt, dat de heer Althaus een voortreffelijke opvatting van den doop heeft, die met de centrale gedachten van het N. T. geheel overeenkomt, doch niet exegetisch uit het doopsbevel kan worden afgeleid. Het bedoelde werk van Althaus wordt (op bl. 14) voor een nederlandschen lezer wel wat vaag aangeduid; het is een boek van ruim 320 bladzijden, bij Bertelsmann te Gütersloh in 1897 verschenen onder den titel: „Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testamente", en de auteur P. Althaus sedert tot buitengewoon hoogl. der syste-

matische theologie te Göttingen benoemd. Dat Althaus, die den doop in alle plaatsen waar ervan gesproken wordt voor een louter objectief werk der genade verklaart, er op uit is om zijn luthersch sacramentsbegrip overal terug te vinden, is zoo duidelijk dat ik betwijfel of hij zelf desgevraagd het wel zou ontkennen; even duidelijk, dat Boehmer bij zijn exegese geen dogmatisch vooroordeel heeft willen volgen. Een andere vraag is, of nu Boehmer's wetenschappelijke arbeid goed gelukt en of inzonderheid zijn resultaat ten aanzien van het doopsbevel voldoende gestaafd mag heeten.

Boehmer gaat bij zijn onderzoek naar de beteekenis van den term „im Namen" eenig en alleen te rade met de Schrift des Ouden Testaments en rechtvaardigt dit met de opmerking, dat de term evenals het doopsbevel zelf uit den kring van Jezus en zijn apostelen afkomstig wezen moet. Al was ook, zegt hij verder, hunne dagelijksche spreektaal niet het oud-testamentische Hebreeuwsch, zoo bewoog zich hun godsdienstig denken toch zoo goed als uitsluitend in de banen van het Oude Testament. Zij hebben dat gelezen en herlezen, en Deuteronomium, Jesaja en de Psalmen zijn Jezus' lievelingsboeken geweest. In het Oude Testament vindt men twee termen, waarvan *εἰς τὸ ὄνομα* vertaling zou kunnen zijn: בְּשֵׁם en לְשֵׁם. Maar לשם heeft niet zooals בשם of למען שם een zelfstandige beteekenis gekregen, zoodat het met den genetivus יהוה bij de meest verschillende gezegden zou kunnen staan (zoo Boehmer bl. 7 met voorbijzien van Ezech. 36, 22); daarentegen is בשם in het O. T. een staande uitdrukking, die met den genetivus, soms van een persoon, doch meestal van Jahwe, wordt verbonden en in den vorm בשם יהוה niet alleen in geijkte zegswijzen als קרא בש״י en נשבע בש״י, maar ter nadere bepaling ook bij allerlei verba voorkomt. Laatstgenoemd gebruik is, beweert Boehmer [1]), vooral in de Psalmen, dat lieve-

1) Dit beweren dunkt mij slecht gestaafd en onjuist. Boehmer becijfert, dat בשם יהוה buiten geijkte zegswijzen in het Psalmboek bij 7 verschillende verba wordt gevonden, tegen in alle andere boeken des O. T. te zamen slechts bij 8. Daar staat echter tegenover, dat (B's eigen opgaven van bl. 8 opgeteld) die zeven gevallen zich in het Psalmboek slechts op zes plaatsen (Ps. 118, 10—12 voor ééne plaats gerekend) voordoen, terwijl de acht gevallen in het overige Oude Testament te zamen zeven en dertigmaal voorkomen.

lingsboek van Jezus, frequent. En hiermee bereikt hij zijn eerste belangrijke conclusie: „So legt das ganze Alte Testament die unausweichliche Schlussfolgerung nahe" dat Jezus of de evangelist Matthaeus, om in semitische taal iets te zeggen dat met het grieksche εἰς τὸ ὄνομα overeenkomt, zich van het oudtestamentische בשם moest bedienen. Aldus bladz. 9.

Doch van waar dan het nieuwtestamentische εἰς [τὸ] ὄνομα cum genetivo in de bekende gezegden? Boehmer richt eerst zijn blik naar de Septuaginta. Welkom zou hem ongetwijfeld zijn geweest, daar ergens εἰς ὄνομα κυρίου te vinden voor בשם יהוה, maar dit is niet voor hem weggelegd. Alleen לשם, en wel waar שם de beteekenis „roem" „eer" heeft, zegt Boehmer zelf, wordt met εἰς ὄνομα vertaald [1]). Soms wordt het door een adjectief (ὀνομαστον) vrij omschreven, eens ook met εἰρήνης weergegeven (Ezech. 34, 29; in waarheid hebben de vertalers hier natuurlijk niet לשם maar שלם weergegeven), eindelijk 1 Kon. 10, 1, volgens Boehmer de eenige werkelijk belangrijke plaats (in waarheid is die plaats corrupt), staat in het grieksch iets gansch anders. Dit ontbreken van εἰς [τὸ] ὄνομα cum genetivo in de Septuaginta (andere vertalingen des O. T. brengt B. niet ter sprake) geeft onzen gids aanleiding om te constateeren, dat *Paulus* „als de eerste onder de nieuwtestamentische auteurs" בשם met εἰς τὸ ὄνομα is gaan vertalen. Hoe de apostel er toe kwam, de praepositie εἰς te kiezen? Boehmer meent dit te kunnen zeggen. Paulus heeft dit gedaan ter wille van zijn theologisch denkbeeld, dat de geloovigen door den doop gemeenschap krijgen aan den dood van Christus: Rom. 6, 3 sqq. Aldaar lees ik: „Of weet gij niet, dat wij allen, die door den doop tot Christus werden toegebracht, door dien doop werden toegebracht tot zijnen dood? — Wij zijn dus [ook] met hem begraven geworden door den doop die ons tot zijnen dood toebracht, [en wel] opdat, gelijk Christus uit de dooden werd opgewekt door de heerlijkheid des Vaders, zoo *ook wij* zouden wandelen in een nieuwen staat van leven." De termen βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν, β. εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ en τὸ βάπτισμα εἰς

---

1) Voorbijgezien heeft Boehmer telkens Nehem. 6, 13 waar לשם רע met εἰς ὄνομα πονηρόν is weergegeven en שם nog zijn oorspronkelijke algemeene, niet juist gunstige, beteekenis van reputatie heeft.

τὸν θάνατον verstaat Boehmer, op het voetspoor van oudere exegeten, als eene aan de onderdompeling in het water ontleende beeldspraak. De doopeling toch werd, volgens Boehmer's woorden, in het water gelegd, en Christus was in het graf gelegd geworden. Het graf of de dood maakt geen verschil: het graf is om zoo te zeggen de uiterlijk waarneembare bevestiging van den dood, het tastbare teeken van het gestorven zijn. Wie gedoopt is, die is in het graf van Christus gelegd, dat wil zeggen: met den gestorven Christus in gemeenschap gebracht. Om deze transactie uit te drukken verkoos Paulus, als goede kenner der grieksche taal, ook in de klassieken toch tamelijk belezen [1]), de praepositie εἰς. En sedert deze vergelijking eenmaal bij hem was opgekomen, vatte zij voor goed post in zijn geest, zoodat hij voortaan bij de woorden „doop" en „doopen" diezelfde praepositie bleef gebruiken, waarbij hij steeds de voorstelling vormde van *tot* of *in Christus* gebracht worden (wobei er sich stets vor Augen hielt das Hinzugebrachtwerden *zu Christus hin*, *in Christus hinein*). Ziedaar den oorsprong van den term εἰς [τὸ] ὄνομα! — De kring, waar deze term van Paulus werd overgenomen, was langen tijd een kleine; onder al de andere auteurs des N. T. is er slechts één, en wel Matthaeus, waarschijnlijk de grieksche vertaler van dit Evangelie uit het Arameesch, die het waagde, het gebruikelijke ἐν of ἐπὶ τῷ ὀνόματι, waarmee בְּשֵׁם werd weergegeven, te vervangen door het paulinische εἰς τὸ ὄνομα. Anders toch, buiten zulk een geijkte „stehende Formel", zou de verwisseling van ἐν met εἰς en omgekeerd, als een gewoon verschijnsel, geen bijzondere verklaring behoeven. Aldus Boehmer tot bldz. 20. Na zoo met het εἰς in Paulus' en Matthaeus' texten te hebben afgerekend, meent hij voldoende te hebben aangetoond, dat de beteekenis der Doopsformule moet worden opgediept uit het oudtestamentische בשם יהוה.

Onze auteur tracht het zeer diep op te halen. Wij krijgen het woord in arabisch, aethiopisch, arameesch, phoenicisch, sabeesch en assyrisch schrift; wij worden ingelicht van de

1) Ik geef hier natuurlijk overal Boehmer's redeneering en exegese. Laatstgenoemde zou ik op zijn best kunnen beamen indien er Rom. 6, 3 sq. telkens niet θάνατον maar τάφον stond.

uiteenloopende etymologische verklaringen, van de twee scholen der arabische grammatici tot de hedendaagsche taalgeleerden toe. De heer Boehmer tracht van allen te leeren en besluit met een oorspronkelijke beteekenis aan te nemen, uit welke althans twee van de verschillende, die zijn voorgesteld, beide kunnen zijn ontstaan: iets dat van buiten kenbaar is, kenteeken zoowel als datgene wat door het kenteeken kenbaar wordt. Ik kan het boek niet geheel uitschrijven: de lezer zal wellicht reeds genoeg hebben vernomen om vrijwel te kunnen gissen, hoe onze auteur er toe komt om ten slotte voor שם יהוה vast te stellen de beteekenis „das Innere, das Wesen Jahwes", nader te omschrijven als Jahwe's eigenaardigheid, dat is zijn almacht, goedertierenheid, gerechtigheid en ontferming. Dit zal niet alleen op zekere bijzondere plaatsen (als Ex. 23, 21) de beteekenis zijn, maar doorloopend. Voorbeelden? Als wij lezen „er was nog geen huis gebouwd voor Jahwe's naam" dan beteekent dit: Jahwe had nog niet wat hij „wegen seines Namens, wegen seines in viel Wohlthaten und Gericht längst offenbarten, von seinen Frommen wohl erkannten und in der Welt wohlbekannten Innern, um seiner Wesenheit willen" verdiende te bezitten. Als er staat „den naam Jahwes aanroepen" dan moeten wij verstaan „das Innere, d. i. Herz und Sinn Jahwe's anrufen; denn nur darum wagt es der Fromme Jahwe anzurufen, weil er das Innere Jahwe's ganz genau kennt, weil er sich auf Jahwes frühere Offenbarungen seiner Allmacht, Güte, Wohlthat und Gericht, auf seine gegenwärtige und ewige Barmherzigkeit und Gerechtigkeit u. s. w. verlässt". Het is mij hier, als zag ik den Pfarrer Böhmer den Licentiaat Böhmer onder den arm nemen en een heel eind meetroonen; wat de licentiaat te zeggen heeft schijnt beter uitgedrukt in de verklaring van de zegswijs „ik zal mijnen naam aldaar zetten" of „doen wonen". Daarin ligt volgens Boehmer: „dass Gott ganz wie er ist, mit seinem ganzen Innern, mit seinem wahren Wesen komme und weile, ... kurz: selber ganz und gar" bl. 39, — al mag ik niet getuigen, het nu met den geleerde eens te zijn.

Deze vraagt vervolgens onze aandacht voor de praepositie ב in de verbindingen בֵּאלֹהִים, בְּיהוה en בְּשם יהוה. Volkomen juist is, dat de groote verscheidenheid van beteeke-

nissen der praepositie in die combinaties moet worden verklaard en kan worden afgeleid uit de eenvoudige locale; van deze waarheid maakt Boehmer echter, m. i. geheel ten onrechte, de toepassing dat de hebreeuwsche sprekers of auteurs ook altoos bij die praepositie de locale voorstelling hebben voor den geest gehad; inzonderheid in genoemde verbindingen, doch ook buitendien, en zelfs daar, waar de lokale beteekenis volgens de gewone opvatting zich geheel tot instrumentale heeft ontwikkeld. Hij onderricht ons, dat uitdrukkingen als „een eed zweren" „zich verheugen" „roemen", ook „vervloeken" (1 Sam. 17, 43, 2 Kon. 2, 24) moeten worden verstaan als „een eed zweren, zich verheugen enz. in de (innigste) aanraking met God" of „in gemeenschap met God" bl. 48. En wat de instrumentale בְּ betreft, zullen wij moeten gelooven dat de Hebreër, als hij zegt הִכָּה בַּשֵּׁבֶט de voorstelling heeft van den staf „als Begleiter des Menschen, welchen er (an der Hand) berührt" bl. 54.

Hoe nu deze opvatting wordt uitgewerkt met בשם, moge uit de volgende voorbeelden blijken. 1 Sam. 25, 4, 5 David beval zijn mannen: gaat naar Nabal en groet hem בִּשְׁמִי, d. w. z. Davids groet wordt gedacht als uitgaand van den persoonlijk tegenwoordigen David; wie Davids שֵׁם overbrengt heeft David zelven bij zich; Boehmer zegt nog uitdrukkelijk, dat de Oosterling zich die aanwezigheid van David bij het overbrengen van den groet reëel voorstelt. Ester 2, 2 Ester zeide het den koning בשם מרדכי = vergezeld van het שם van Mordechaj = zij gaf met hare woorden tevens het geheele binnenste, alles wat er in Mordechaj's hart leefde mee: diens stemming, diens verontwaardiging, diens bezorgdheid enz. Zoo beteekent dan בשם יהוה „vergezeld van al wat Jahwe eigenaardig is en heeft". David trekt 1 Sam. 17, 4, 5 den Filistijn tegemoet vergezeld van Jahwe's groote macht, maar ook van Jahwe's goedertierenheid, die aan David en de Israëlieten den zege schenkt. *Altijd* zal בשם יהוה een reëele verbinding, een vergezeld zijn aanduiden van het subject en Jahwe als den waren levenden God. Nog een voorbeeld! Met „Wij zegenen u, die (den tempel) binnentreedt בשם יהוה" zal zijn aangeduid, dat de sprekers „wij" den binnentredende kennen „als

iemand die Jahwe en diens eigenschappen en groote openbaringen alle geheel bij zich heeft". Zij zegenen of prijzen tegelijk hem en den hem vergezellenden god. Inderdaad verklaart B. dan ook Ps. 54, 3 „God, בְּשִׁמְךָ help ons!" als „ein pleonasmus" = Gott, in der Begleitung deines Namens hilf uns = tritt mit deinem ganzen Wesen zusammen für uns ein.

De schrijver is nu (bl. 63) zoover, dat hij de uit het Oude Testament verkregen wijsheid kan gaan toepassen op de plaatsen met vertaling van בְּשֵׁם des Nieuwen Testaments. Consequent verklaart hij ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ genezen, gewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd worden als: genezen, gewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd worden terwijl Jezus Christus zelf met zijn toezicht, met zijn kracht, met zijn geheele wezen daarbij tegenwoordig is. Luk. 10, 17 zeggen de jongeren tot Jezus „de demonen zijn ons onderworpen ἐν τῷ ὀνόματί σου", dit beteekent: omdat wij hun tegemoet traden vergezeld van uwen naam, d. i. in het bezit der volle kracht van Jezus' wezen. Evenzoo waar ἐν of ἐπὶ τῷ ὀνόματι staat bij δαιμόνια ἐκβάλλειν; dat Matth. 7, 22 enkel de dativus τῷ σῷ ὀνόματι gevonden wordt, kan onzen exegeet niet van zijn stuk brengen: moet dit soms een dativus instrumenti zijn, dan hebben wij daarin slechts een verkeerde opvatting van den evangelist of zijn vertaler te zien. Twee of drie plaatsen zondert B. uit, als zijnde daarin ἐν ὀνόματι grieksch voor לְמַעַן שֵׁם, vooral 1 Petr. 4, 14. Men mag vragen, waarom. Wat belet nu, het gezegde „gesmaad worden ἐν ὀνόματι Χριστοῦ" te verklaren voor gesmaad worden in gezelschap van het ὄνομα Χριστοῦ, d. i. zóó dat het wezen van Christus mede wordt gesmaad? Onze auteur weet anders met plaatsen waar zijn opvatting veel minder zin geeft klaar te komen zonder te bespeuren, dat het werkelijk niet gaat. Zoo met de synoptische Matth. 24, 5 par., waar Jezus voorspelt van valsche Messiassen: velen zullen komen ἐπὶ τῷ ὀνοματί μου. Na te hebben opgemerkt, dat hier gelijk elders ἐπί en ἐν in den term promiscue staan, geeft hij de keus uit twee exegesen. Of men vatte het gezegde brachylogisch op = zij zullen zich voordoen alsof zij mijn ὄνομα met zich hadden; òf men verklare: zij brengen inderdaad het ὄνομα van Jezus mee, maar maken er misbruik van, zooals

immers naar bijbelsche voorstelling ook valsche profeten den „naam" Gods bij zich hebben en daarmee wonderen verrichten (bl. 64). In dit geval zouden dus, volgens Boehmer's eigen verklaringen van *ὄνομα* = שֵׁם, menschen vergezeld en in het bezit van Jezus' eigen wezen, zijn binnenste of geaardheid, de volheid zijner eigenschappen, komen en *daarvan* misbruik maken! Zoo iets is eenvoudig ondenkbaar.

Een ander voorbeeld. De term *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* in Jezus' afscheidsredenen Johs. 14—16 wil volgens Boehmer zeggen, dat de jongeren hun gebed tot den Vader richten terwijl zij Jezus „wirklich und wesenhaft" bij zich hebben: Jezus' woord, Jezus' geest, Jezus' gansche aard leeft in hen, en zoo bidden zij *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, d. i. aan Jezus gelijk, geheel en al in Jezus' gemeenschap en „aus Jesu Gemeinschaft heraus". Springt niet hier vooral in het oog, hoe Boehmer de denkbeelden „vergezeld zijn van" „gelijk zijn aan" en „één geworden zijn met" onderling verwisselt en het laatste aan het eerstgenoemde substitueert, alsof het niet geheel verschillende denkbeelden waren? Hieraan heeft hij althans voor een deel het gemak te danken waarmee hij zijn opvatting overal goed bruikbaar vindt: vage, onbepaalde voorstellingen of denkbeelden, die gemakkelijk met andere samenvloeien, in andere overgaan, worden ook gemakkelijk in alle lijsten gepast. — Doch vatten wij, als derde voorbeeld, nog de uitlegging in het oog, die Boehmer geeft van Matth. 18, 20, de laatste plaats die hij behandelt alvorens tot de doopsformule over te gaan. „Waar twee of drie zijn bijeengekomen *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, daar ben ik in hun midden" lezen wij. Boehmer, volgens wien *εἰς — ὄνομα* hier natuurlijk geen andere beteekenis heeft dan *ἐν — ὀνόματι*, vertaalt: „waar twee of drie bijeenkomen met mij te zamen, daar ben ik in hun midden", en verklaart: de jongeren komen bijeen [met het verlangen dat] Jezus bij hen [zij], en *hij* komt dat verlangen te gemoet, ja veel meer dan dit, door namelijk niet slechts bij of met hen, maar *in hun midden* te zijn: zij wilden hem als Heer bij zich hebben, en hij is als hun gelijke in hun midden (bl. 75). Ik maak hierbij geen opmerking, omdat ik denk, dat de lezers van het Th. T. dit staaltje van exegetische kunstvaardigheid liefst zonder commentaar zullen genieten.

Eindelijk des schrijvers uitlegging van het doopsbevel Matth. 28, 19, het eigenlijke doel, blijkens de inleiding, van zijn geheelen arbeid! Boehmer vertaalt het bekende βαπτίζοντες αὐτοὺς κτλ „indem ihr sie tauft im Beisein des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes", en verklaart dit nader met: „Ihr, die ihr in persöhnlichem Besitz zu eigen habt das Wesen des Vaters u. s. w., die ihr in der innigsten Gemeinschaft mit Vater, Sohn und heil. Geiste steht". Mocht iemand willen vragen: hoe moet ik dit verstaan? de auteur spreekt achtereenvolgens van vergezeld zijn, van in persoonlijken eigendom hebben, van in innigste gemeenschap staan: is dit een reeks van gezegden. waardoor wij telkens dichter worden gebracht bij den eigenlijken zin der woorden, zoodat de voorstellingen van gezelschap en van persoonlijken eigendom vervallen nadat zij dienst hebben gedaan om ons te brengen bij de meest adaequate, d. i. bij die van „innigste gemeenschap"? — de auteur antwoordt als het ware nog opzettelijk op deze vraag door te laten volgen: „das εἰς τὸ ὄνομα.... enthält dem Sinne nach ein zweites logisches Subject neben dem βαπτίζοντες. Es kommt darauf hinaus: Vater, Sohn und heiliger Geist sind es, welche die Taufe vollziehn; diese Bedeutung, diese Kraft, diesen Wert hat sie, die Jünger aber welche taufen sind nur die Werkzeuge Gottes des Herrn". En, na eenige andere opmerkingen, nog eens: de jongeren zouden den doop bedienen „in Gegenwart und Kraft, in vollkommener Gemeinschaft des dreieinigen Gottes" zoodat de drieëenige God zelf door hen den doop voltrekt (bl. 78). Zoo geeft Boehmer met al zijn uitingen telkens weer, mijns inziens buiten twijfel, te kennen dat de term בשׁם in de doopsformule, volgens hem, niet het eene of het andere denkbeeld, maar deze drie denkbeelden tegelijk uitdrukt: met God (als tweede subject) *nevens* u, met God (als bezielenden geest) *in* u, met God (als oppermacht) *boven* u. Dat moge religieus gevoeld zijn, een gezonde exegese is het zeker niet, zoolang toch waar blijft, dat een spreker of schrijver met één woord in een bepaald verband altijd slechts één denkbeeld, niet meer dan één tegelijk, uitdrukken kan.

Boehmer wijdt op bl. 76 vlg. eenige woorden aan den drieledigen term „Vader, Zoon en Heilige Geest". Hij ziet hierin een term ter aanduiding van den drieëenigen God, die wel

niet juist in den kring der Twaalf, ook niet in dien van Paulus, maar toch reeds in een anderen kring der eerste christelijke generatie is gevormd en in gebruik gekomen; Jezus zelf schijnt dien term niet te hebben gebezigd, maar wel mogen wij ervoor houden, dat ook hij in het doopsbevel op een of andere wijze den drieëenigen God heeft aangeduid.

Ziedaar den hoofdinhoud van Boehmer's studie. Dat het resultaat niet bevredigend mag worden geacht, heb ik reeds te kennen gegeven en hebben de lezers van dit verslag, naar ik vermoed, reeds bij de meegedeelde uitleggingen van hebreeuwsche en grieksche gezegden telkens en telkens met mij gevoeld. Er moeten in de redeneeringen, waarmee B. bij zijn onderzoek te werk ging, misgrepen of verzuimen hebben plaats gehad, die wij moeten zien aan te wijzen.

1°. Ten aanzien van de praepositie ב: waarom kan Boehmer het denkbeeld van een instrumentaal ב maar niet beamen? Omdat hij de oorspronkelijk locale beteekenis der praepositie zoo heeft opgevat, alsof de daardoor aangeduide locale connectie altijd moest zijn locale connectie met *het subject* van het gezegde. Ware dit juist dan moesten wij wel genoegen nemen met dat vergezeld zijn of bijeen zijn, waarop Boehmer's exegese ons zoo dikwijls te onpas onthaalde. Maar het is niet juist. Boehmer heeft niet bedacht, dat handeling en gebeurtenis voorstellingen, ook op zich zelf staande voorstellingen, vormen en dat de praepositie ב dus even goed locale connectie met de voorgestelde handeling of gebeurtenis kan aanduiden, — waarmee de instrumentale beteekenis geboren is. Neen waarlijk, als wij ergens (2 Sam. 16, 13) lezen, dat Shimᶜî met steenen wierp, dan is de voorstelling van den israëlitischen auteur niet geweest, dat die man vergezeld van zijn steenen, dus hij en die steenen met hem bezig waren te werpen, maar de voorstelling is, dat er geworpen wordt en dat dit werpen geschiedt met steenen. En zoo is ook daar, waar bij gezegden als vragen, een eed zweren, zich verheugen, vervloeken, roemen enz. ביהוה staat, niet dit de beteekenis, dat iemand in gemeenschap met Jahwe bezig is te vragen, een eed te zweren, zich te verheugen, te vloeken of wat dies meer zij, alsof het met ב aangeduide goddelijke wezen een tweede subject in den zin uitmaakte, maar wordt in al deze gevallen slechts de

handeling van het subject op een of andere wijs met de godheid in verband gebracht, — en hieruit volgen dan volkomen juist de traditioneele vertalingen „Jahwe raadplegen", „bij Jahwe zweren" „zich over Jahwe verheugen" „bij Jahwe vervloeken" enz. Dit op de plaatsen met בְּשֵׁם of het nieuwtestamentische ἐν ὀνόματι toepassende, krijgen wij het resultaat, dat de daarbij genoemde handelingen (niet de handelende subjecten) moeten worden voorgesteld als op de een of andere wijs verbonden met iemands שֵׁם of ὄνομα.

2⁰. Boehmer heeft echter ook niet voldoende aangetoond, dat het nieuwtestamentische εἰς [τὸ] ὄνομα evenals ἐν [τῷ] ὀνόματι uit het hebreeuwsche בְּשֵׁם is voortgevloeid. Wel werd in het grieksch van den tijd waarin het Christendom is ontstaan veelal geen verschil gemaakt tusschen εἰς en ἐν, maar als wij met Boehmer (bl. 17 en 19) eens zijn, dat een geijkte term als het christelijke βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα niet eenvoudig met een beroep op die taalkundige nonchalance voor een variatie van βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι mag worden verklaard, dan zullen wij toch niet aan een opzettelijke wijziging door Paulus of wien ook in christelijken kring gaan denken, vóór dat ons behoorlijk is bewezen, dat het geen vertaling van hebreeuwsch לְשֵׁם, met לְ, kan zijn.

Over לְשֵׁם handelt Boehmer bl. 4 en 7 [1]). Op bl. 4 vernemen wij, dat לְשֵׁם in het O. T. zes en vijftig maal voorkomt, en met welke beteekenissen. Op bl. 7 wordt dit vluchtig herhaald, en wel in verband met de opmerking, dat slechts twee verbindingen met שֵׁם, te weten בְּשֵׁם en לְמַעַן שֵׁם zelfstandige beteekenis gekregen en tot zeer gebruikelijke („zu stehenden") geworden zijn, en met de gevolgtrekking, dat dus in het Oude Testament ten minste niets er voor pleit, dat het εἰς τὸ ὄνομα van Matth. 28, 19 op לְשֵׁם zou kunnen berusten.

Deze gevolgtrekking nu moet zelfs op Boehmers eigen standpunt geheel vervallen, zoodra men bedenkt, dat iemand, hetzij Jezus of wie ook, die den christelijken doop wilde kenschetsen als een doop met zekere relatie tot Christus of tot God, daartoe

---

1) En bl. 9 over de aequivalenten daarvan in de Septuaginta, zooals ik hiervoren, bl. 195, reeds heb meegedeeld.

toch niet den meest gebruikelijken term zal hebben gekozen, maar dien term, met welken naar zijn oordeel die relatie juist werd uitgedrukt. En waarom zou deze term dan niet kunnen zijn geweest לשם? Boehmer zegt dat לשם meestal het object aanduidt, het nadere of het meer verwijderde; het nadere vooral in de zegswijs „den naam van Jahwe prijzen", het meer verwijderde zeer dikwijls (23 maal) in de zegswijs „voor Jahwe's naam een huis bouwen"; dat buitendien vermelding verdienen de plaatsen Ezech. 36, 22 en 1 Kon. 10, 1; en dat overigens de term („die Wendung") לשם nog in een reeks van plaatsen voorkomt absoluut, met de beteekenis „tot eer" „tot roem". Ik voor mij vind in al deze plaatsen het nomen שֵׁם, al of niet nader bepaald, met de praepositie לְ. Van een term („Wendung") לְשֵׁם te spreken, maakt de zaak slechts duister en leidt tot misvattingen [1]). Doch dit daargelaten: als wij, zooals Boehmer, overtuigd waren, dat het voorbeeld van εἰς τὸ ὄνομα in het Oude Testament aanwezig moet zijn, dan zouden wij nog van hem moeten vernemen, waarom men in het Nieuwe Testament niet zou kunnen doopen εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ of τοῦ πατρὸς κϑε, zooals men in het Oude tempels bouwde לשם יהוה, en als hij ons dit wellicht had duidelijk gemaakt, dan nog in het bijzonder, waarom de oudchristelijke zegswijs van het doopen niet voldoende te verklaren is naar analogie van wat er staat Ezech. 36, 22: Niet wegens u, Israëlieten, handel ik (לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה), maar ter wille van mijn heiligen naam (לְשֵׁם קָדְשִׁי), dien gij ontwijd hebt enz. Hier heeft לְ ongetwijfeld de beteekenis „ter wille" of „ten bate van", terwijl שֵׁם geheel ons „naam" is in den zin van reputatie. Aldus „doopen ter wille van Gods of van Christus naam" geeft een goeden zin en is ook volstrekt geen onaannemelijk denkbeeld [2]). Veel eenvoudiger althans en meer natuurlijk-gezond dan de door Boehmer uit בשם ontwikkelde

1) Jos. 9, 9 wordt door Boehmer niet genoemd. Ik hield eenmaal לשם in deze plaats voor de van elders bekende praepositioneele uitdrukking, zie Th. T. 1891, bl. 585, maar neem dat nu terug.

2) Of Weizsäcker met de vertaling „für den Namen" in zijn duitsch Nieuw Testament hetzelfde heeft willen zeggen, is mij niet bekend.

verklaring. Jammer, zou men zeggen, dat hij aan die plaats van Ezechiel niet meer aandacht heeft geschonken: na op bl. 4 haar met 1 Kon. 10, 1 als remarkabel te hebben aangeteekend, noemt hij in het vluchtig résumé op bl. 7 nog maar alleen de laatstgenoemde als iets singuliers [1]). Had hij Ez. 36, 22 ernstiger in het oog gevat, wie weet, of hij dan wel zou zijn gebleven bij een meening, die hem noopte om te gissen, dat de Apostel Paulus ἐν door εἰς zou hebben vervangen, en daarbij die exegese voor te dragen van Rom. 6 vs. 3—5, die ik nu stilzwijgend zal voorbijgaan.

3°. Ook bij het opsporen der beteekenis van שֵׁם is Boehmer met weinig verstand te werk gegaan. Nauwkeurig heeft hij de gevoelens der taalkundige autoriteiten over de etymologie van שֵׁם geëxcerpeerd; maar wat valt er te bouwen op een onderstelde oorspronkelijke beteekenis in het algemeen, en wat inzonderheid op eene, die langs den hiervoren bldz. 197 beschreven weg is verkregen? Zeker, שֵׁם heeft oudtijds andere, vooral minder abstracte, beteekenissen gehad dan de later domineerende beteekenis „naam" en de verschillende modificaties daarvan. En ook met Jahwe's שֵׁם is niet altijd bedoeld geweest de naam van Jahwe dien men uitspreekt. Maar hoe onwaarschijnlijk is het, van hoe weinig historischen zin getuigt het, aan te nemen, dat onder Israël alom en altijd een gansch bijzondere beteekenis aan het woord „naam" zou zijn gehecht geweest aan den term „Gods of Jahwe's naam", tot in den tijd der christelijke gemeente toe dezelfde rechtstreeks uit de oorspronkelijke taal van den voortijd af te leiden beteekenis! Het is dan ook dank zijn gering gevoel voor historische realiteit, dat Boehmer de door hem aangenomen beteekenis op alle mogelijke plaatsen passend vinden kan, en verder dank aan de onbepaaldheid dezer aangenomen beteekenis, die door de woordenrijke omschrijvingen niet wordt weggenomen. Ik heb immers een en ander daarvan meegedeeld; men herinnere zich dat en hoore dan het volgende van Boehmer bl. 38: „Jahwe's

---

1) Dat 1 Kon. 10, 1 corrupt is, is gemakkelijk te zien en had Boehmer gemakkelijk kunnen weten, al ware het slechts uit de aanteekening in den bijbel van Kautzsch. Hij maakt er van „Ruf von dem was Salomo durch den Namen Jahwes geworden war".

binnenste was niet voor ieder ontsloten, was volstrekt niet aan een ieder bekend, zelfs de vromen begrepen zijn waar wezen eerst van lieverlede; hoe langer, grooter en heerlijker hij zich in de geschiedenis zijns volks openbaarde, hoe langer, grooter en heerlijker hij zich in het leven zijner getrouwen kenbaar maakte, des te meer groeide het inzicht en de ervaring der vromen. Daarom werd ook de naam Gods voortdurend grooter, daar zijn wezen, zijn binnenste zich steeds meer ontsloot.... Ter andere zijde echter waren de vromen des Ouden Verbonds overtuigd, of onderstelden zij ten minste stilzwijgend, dat Jahwe geheel, zijn geheele binnenste, zijn geheel wezen hun bekend, hun toegankelijk was en hun toebehoorde. Zoo gezien kon dus de naam Gods voor de vromen Israëls in den oudsten tijd dezelfde beteekenis hebben als later: het geheele binnenste, het ware wezen van Jahwe." Die beteekenis, die in elk vak moet passen, is er een van elastiek. Ons echter kan ook deze eigenschap er niet meer mee verzoenen, nu de auteur ons eenmaal verraden heeft, door welke etymologische methode hij haar heeft verkregen en bij welk historisch denken zij hem zoo geheel voldoet. Indien wij met hem van meening waren, dat alleen het Oude Testament kan en moet worden geraadpleegd ter verklaring van het εἰς [τὸ] ὄνομα der oude Christenheid, dan zouden wij toch boven Boehmer's theologische formule de eenvoudige beteekenis verkiezen, die het woord שׁם naar gewoon verstand heeft op genoemde plaats van Ezechiel.

4°. Een onderzoek naar de beteekenis eener oudchristelijke spreekwijs zal zich echter altijd verder moeten uitstrekken dan tot den inhoud en de taal des Ouden Testaments. Natuurlijk hebben de boeken, waaruit Jezus en zijn aanhangers leering en stichting putten, grooten invloed uitgeoefend op den vorm waarin zij hun godsdienstige gevoelens en denkbeelden uitdrukten. Doch, hoe hoog men dien invloed ook schatte, de taal dier boeken heeft toch altijd slechts bestanddeelen, zij 't al vele bestanddeelen, in het spraakgebruik der oude Christenheid gebracht, terwijl dat spraakgebruik zich overigens niet in die taal bewoog, maar in de arameesche en de grieksche taal. Men zal dus voor iedere christelijke zegswijs die op semitisch taalgebied wordt aangetroffen ook in het arameesch,

en voor iedere christelijke zegswijs die op grieksch taalgebied wordt aangetroffen, ook in het grieksch naar hare beteekenis moeten zoeken, en telkens wanneer nog onzeker is, of men origineel dan wel vertaling voor zich heeft, ook in beide die talen. Zooveel mogelijk natuurlijk in het spraakgebruik dier talen bij de land- en tijdgenooten der eerste christelijke generaties. Mocht het onderzoek dan bijgeval eens aan den dag brengen, dat in het (hebreeuwsche of vertaalde) Oude Testament, dat is in de lectuur der Christenen, wel een verklaring is te vinden die een goeden zin geeft, maar in het arameesch of grieksch, dat is in hun gewone alledaagsche taal, een andere die nog beter past, dan zal men eerstgenoemde moeten prijsgeven.

Dit geval nu doet zich voor met εἰς [τὸ] ὄνομα. In de beide Talmudim, in de Mishna en ook reeds in die oude Pirqê Abôt, dat wil zeggen: in het arameesch der beide oorkonden, die van alle bekende arameesche oorkonden ons nog het dichtst brengen bij het volk van Jezus en de Apostelen, en in het hebreeuwsch der joodsche geleerden, reeds in de eerste christelijke eeuw, ontmoeten wij den term לְשֵׁם op eene in het Oude Testament nog niet gevonden wijs en met een beteekenis die gereedelijk kan worden toegepast op het oudchristelijke εἰς τὸ ὄνομα. Ik heb daarover uitvoerig gehandeld in dit tijdschrift, jaargang 1891, bladz. 565—610. Niet iedere bijzonderheid van dat nu al tien jaren oude opstel neem ik thans nog voor mijn rekening; wat daar over שֵׁם in het Oude Testament staat acht ik nu onvoldoende. Maar wat daar over het latere joodsche spraakgebruik is meegedeeld, van bladz. 582 af, heb ik met instemming herlezen: ik geloof niet dat ik het heden veel beter zou kunnen schrijven [1]). Men houde dus voor שֵׁם

---

1) Volgens bl. 582 en 593 moest in Kol. 3, 17 naar analogie van P. Abôt, II, 12 en 17 εἰς ὄνομα staan in plaats van ἐν ὀνόματι: in aanmerking nemende den corrupten toestand van den text dezes briefs en het feit dat de niet joodsche christenheid εἰς [τὸ] ὄνομα niet meer verstond, zie ik ook heden geen overgroot bezwaar tegen die gissing. Ik wil echter van deze gelegenheid gebruik maken om mee te deelen wat Michelsen mij indertijd daarover schreef: „Was εἰς τὸ ὄνομα etc. de oorspronkelijke lezing, dan heeft een afschrijver en niet de redactor den text *naar Ef.* 5, 20 „verbeterd". Maar waarschijnlijker komt mij voor, dat ook in Kol. ἐν τῷ ὀνόματι etc. bij εὐχαριστοῦντες behoort, evenalsin Ef. 5, 20, en dat het voorafgaande bedorven is."

of שׁם de beteekenis „rechtstitel" vast en daarbij in het oog dat met משׁם wordt aangeduid, dat iets uit hoofde van (מן) eenigen rechtstitel geschiedt of vaststaat, daarentegen met לשׁם dat iets geschiedt om een zaak onder eenigen rechtstitel te brengen, opdat (ל) een persoon of zaak voortaan onder dien rechtstitel moge ressorteeren. Zoo heeft volgens dit spraakgebruik de doop tot Christus plaats opdat de gedoopte voortaan behoore onder den rechtstitel Christus, d. w. z. tot de kategorie van menschen, instellingen, gebruiken en zaken, die voor het oog en voor het oordeel zoo van God als der wereld door Christus wordt vertegenwoordigd.

Bij deze beteekenis van den term is de op לשׁם of *εἰς τὸ ὄνομα* volgende genetivus niet meer zooals in het Oude Testament overal een genetivus possessivus, maar een genetivus appositionis. Dus kon iemand, die den term in dezen zin bezigde, even goed het in genetivo van den accusativus *τὸ ὄνομα* afhangende nomen zelf in den accusativus zetten en alsdan natuurlijk ook *τὸ ὄνομα* daarvóór weglaten. Daar wij nu inderdaad bij de oudchristelijke auteurs dit verschijnsel vinden, dat nl. bij hen hetzelfde denkbeeld, somtijds in eenzelfde zinverband, beurtelings met *εἰς* [*τὸ*] *ὄνομα τινός* en kortweg met *εἰς τινά* of *εἴς τι* is uitgedrukt (zie jaarg. 1891, bl. 591 sq. en 594 sq.), zoo hebben wij hieraan nog een bijzonder argument voor de identiteit van het oudchristelijke *εἰς* [*τὸ*] *ὄνομα* met dat joodsche לשׁם, welks beteekenis ons de verklaring geeft van dit verschijnsel.

In het doopsbevel met den drieledigen „naam" is dezelfde opvatting exegetisch mogelijk, voor waarschijnlijk echter houd ik (op de t. a. p. 597 sqq. ontvouwde gronden) veeleer, dat de auteur dezer bewoording de kracht van den term *εἰς τὸ ὄνομα* = לשׁם niet meer heeft verstaan en gemeend heeft dat daarin was uitgedrukt het gebruik om den doop te voltrekken onder vermelding of aanroeping van eenigen naam: een misverstand dat in de christenheid die niet zooals een Paulus met het joodsch vertrouwd was spoedig is ontstaan en algemeen geworden.

Hoe men over dit alles denke, geen „onderzoeker" die ook maar oppervlakkig iets weet van het eigenaardig spraakgebruik met שׁם in oude joodsche oorkonden buiten het Oude Testa-

ment zal zich gerechtigd achten tot het opmaken en vaststellen van zijn oordeel over de nieuwtestamentische termen, zonder ook dat spraakgebruik nauwkeurig in overweging te nemen. De heer Boehmer heeft het ongeluk gehad, er inderdaad niets van te weten en ook niets van te vermoeden. Wel noemt hij reeds in zijn inleiding, op bladz. 2 van zijn geschrift, mijn hiervoren geciteerde verhandeling, maar toen hij dat drukken liet had hij haar nog niet nader bekeken: blijkens de korte omschrijving toch, die hij aan de vermelding toevoegt, verkeerde hij toen in den waan, dat ook ik alleen met het Oude Testament was te rade gegaan. Eerst toen hij met alles gereed was is hij het stuk gaan lezen en heeft hij daarvan, als 't ware in een naschrift, een ruim twee bladzijden beslaand verslag aan zijn boekje toegevoegd, om ten slotte ook een enkel woord te zeggen over mijn verwijzing naar de taal der Joden buiten het Oude Testament. Over dat verslag een enkel woord in de noot [1]); de opmerkingen zijn: dat het een dwaling is *εἰς τὸ ὄνομα* uit לְשֵׁם af te leiden „wie sich aus unserer Abhandlung ergiebt", en dat het een verkeerde methode is, de verklaring in andere dan de oudtestamentische joodsche lite-

---

1) *Volgens dit verslag* is het doel mijner verhandeling: aan te toonen dat *εἰς τὸ ὄνομα* beteekent „das Eingehen eines Eigentumsverhältnisses"; — vindt men „in der entscheidenden Stelle" Matth. 28, 19 mijn opvatting saamgevat op bl. 596 in de passage „de doopeling laat zich rangschikken onder het persoonlijk hoofd dat achter *εἰς* of *ὄνομα* is aangegeven"; — zijn de op bl. 591 (in de noot) geciteerde Septuagintaplaatsen door mij gebezigd om te staven dat *εἰς ὄνομα* op לשם berust; — heb ik *niet* vermeld „was doch hier die Hauptsache ist", dat het syrische N. T. overal בשם geeft te lezen (zie bl. 606); heb ik het syrische בשם van Gal. 3, 27 en Rom. 6, 3 als bewijs voor mijn opvatting aangevoerd (zie nog eens bl. 606). Terwijl zóó ongeveer de helft van het verslag wordt ingenomen door aperte onjuistheden, bestaat er toch geen reden, den heer Boehmer van kwade trouw te verdenken. Hij is alleen vluchtig geweest en voor het overige dupe geworden van een dwaling, die hij met velen zijner landgenooten gemeen heeft, nl. te meenen dat een Duitscher met een weinig platduitsch in het hoofd ieder hollandsch stuk kan lezen, althans de bedoeling altijd wel begrijpt. Wil men bewijs? Boehmer citeert (bl. 87 bovenaan) met „nach dem Willen Christi" ons „ter wille van Christus", ofschoon dit daar waar hij het vond, op bl. 593, onmiddellijk gevolgd wordt door een nader verklarend „ten bate van", dus in een samenhang staat die verwarring met „naar den wil" ook voor een Duitscher onmogelijk moest maken. Maar de Duitscher, die niet anders dan zijn eigen taal kent, kent „zu willen" alleen *achter* het nomen, en voor „ten bate" heeft hij geen gelijkluidend aequivalent: zoo is dus „ten bate van" voor hem als niet geschreven en gaat hij „ter wille" houden voor een hollandschen vorm van „nach dem Willen".

ratuur te zoeken, ten eerste omdat niet strikt bewezen is, dat de gedachten en formules dier andere literatuur de prioriteit hebben voor die des Nieuwen Testaments, ten andere en bovenal omdat een verklaring van het nieuwtestamentische spraakgebruik uit dat des Ouden Testaments, indien een zoodanige maar mogelijk blijkt, volkomen voldoende is („falls sie möglich ist, vollkommen genügt"), terwijl bij Mishna of Targûm alleen dan hulp mag worden gezocht, wanneer het Oude Testament te kort schiet. In dit alles is niets dat na het reeds hiervoren gezegde nog bespreking zou vereischen, of het moest zijn die opmerking over prioriteit. Laat mij dus ten overvloede nog trachten duidelijk te maken, dat wie hier de vraag naar prioriteit te berde brengt, blijk geeft niet in te zien wat in dit geval ondersteld wordt. Wij onderstellen niet, zooals Boehmer nu schijnt te meenen, dat de Christenen (of Jezus zelf) den term εἰς ὄνομα = לשם aan een literatuur hebben ontleend, waarin die de bedoelde beteekenis had, maar: dat de Christenen door welke die term in de paulinische en evangelische literatuur is gekomen, dus de apostel Paulus en anderen, den term met die beteekenis kenden en bezigden, als behoorende tot dezelfde joodsche generatie in wier taal de term met die beteekenis gebezigd werd. Bij die generatie komen wij dicht genoeg door Rabbi Josê, den auteur der Th. T. 1891, bl. 581 meegedeelde spreuk, die leerling was van R. Jochanan ben Zakkai, van wien wij weten dat hij als wetgeleerde reeds ten tijde der verwoesting van Jerusalem hoog aanzien genoot. Dat de voorbeelden van gezegden met לשם uit zoo ouden tijd niet talrijk zijn, zal niemand bevreemden die weet hoe weinig uitspraken juist van de oudste leeraars zijn overgeleverd, terwijl auteurs van boeken in dien tijd — ook al slechts enkelen — zich hielden aan den stijl der oudere geschriften.

5°. Als iets dat mogelijk zou kunnen zijn moet eindelijk nog worden overwogen, of het christelijke εἰς ὄνομα soms origineel grieksch is. Toen ik in 1891 het onderwerp behandelde, wist ik niet dat er een grieksch εἰς ὄνομα buiten het christelijk spraakgebruik bestond. Zoo goed als niemand wist het. Zelfs een philoloog als J. P. Mahaffy verklaarde dien term, toen hij hem in de door Flinders Petrie in Egypte gevonden papyri aantrof, voor een tot dusver niet bekende for-

mule, 1893 [1]), ofschoon in het Corpus Inscriptionum Graecarum toen reeds een paar opschriften van scherven waren gepubliceerd, waarin de term eveneens voorkomt. Door de „Bibelstudien" van Adolf Deissmann is de zaak inmiddels ook bij hen die zich voor het oudchristelijke spraakgebruik interesseeren bekend geworden, en wel reeds door het eerste deel daarvan, dat in 1895, dus drie jaren vóor de „sprachwissenschaftliche Untersuchung" van Boehmer verscheen. Deze heeft er echter geen acht op geslagen [2]).

In papyri, gedagteekend van 260 voor Chr. en later, is meermalen aangetroffen de uitdrukking *ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα*, en twee te Mylasa in Karie gevonden inscripties behelzen de zinsnede *γενομένης δὲ τῆς ὠνῆς τῶν προγεγραμμένων κτημάτων εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα*. Dat het woord *ἔντευξις* bij de latere grieksche schrijvers veelal „verzoek" beteekent, is bekend; de papyri uit Egypte hebben bovendien geleerd, dat het daar te lande inzonderheid gebezigd werd ter aanduiding van verzoeken aan den koning of aan koninklijke overheden [3]); een *ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα* moet dus „een petitie aan den koning" zijn. Evenmin is twijfelachtig wat de te Mylasa gevonden inscripties willen zeggen. Een *κτηματώνης* is natuurlijk iemand die iets koopt (*ὠνεῖν, ὠνεῖσθαι*). Met den *θεός* is de god Zeus bedoeld, die te Mylasa een heiligdom had. Nu moge men *εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα* met het voorafgaande nomen „koopers" samenvatten [4]) of met het gezegde „de koop was gesloten", in elk geval is de beteekenis, dat „de hiervoren omschreven zaken" gekocht werden voor den god; en daar dit hier gezegd wordt in de koopakte, moet er voor dien Zeus of zijn domein een eigen hoofd of titel zijn geweest in de registers waarin de koop werd geboekt.

Deissmann kon, toen hem voorcerst niet meer dan deze

---

1) The Flinders Petrie Papyri II, Dublin 1893, bladz. 32.

2) Hetgeen te meer bevreemden mag, daar Boehmer een ander geschrift van denzelfden auteur (Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892(herhaaldelijk en met veel instemming citeert.

3) Zoo reeds A. Peyron in zijn beschrijving der papyri van het egyptische museum te Turijn, dl. I, verschenen te Turijn in 1826.

4) Volgens Waddington (zie Deissmann, Bibelstudien I, bl. 145) is de *κτημ. εἰς κθε* *le fidéicommissaire du domaine sacré.*

twee voorbeelden van εἰς τὸ ὄνομα in oorspronkelijk grieksch waren bekend geworden, van meening zijn dat het een *solenneele* spreekwijs of uitdrukking was; hij verklaarde [1]) ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα als „Petition an des Königs Majestät: der Name ist der Inbegriff dessen was der Herrscher ist"; γενομένης τῆς ὠνῆς εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα stelde hij als „kaufen in den Namen Gottes hinein" in éene rij met „taufen in den Namen des Herrn hinein" en met „glauben in den Namen des Sohnes Gottes hinein", hetgeen dan zou beteekenen, dat het gekochte, de gedoopte, de geloovige gaat behooren tot God of den Zoon Gods. Beide verklaringen had Deissmann zich dus laten ingeven door zijn opvatting van het bijbelsche ὄνομα en van den term εἰς τὸ ὄνομα bij πιστεύειν en βαπτίζειν — een opvatting die ik bij protestantsche theologen meer heb ontmoet. In beide gevallen wordt aan het woord „naam" een veelzeggende inhoud toegekend, heel anders dan in alledaagsch gesprek: zóó kon Deissmann meenen, dat het gebruik van ὄνομα als in die beide texten behoorde tot de plechtige taal van het hof en van den eeredienst („der feierlichen Sprache des Hofes und des Kultus").

Later opgespoorde andere voorbeelden [2]) hebben geleerd, dat dit een dwaling was. Er steekt in dit ὄνομα geen majesteit noch eenige plechtige zin. Op sommige egyptische ostraka (scherven van potten en kruiken, beschreven meestal met quitanties voor belastingen) komt het voor in louter zakelijke mandaten: de schrijver geeft order om zekere som te betalen (Διάγραψον, vergelijk het latijnsche *perscribere*) of om zekere hoeveelheid tarwe te leveren (Πρόστες en Διάστειλον) εἰς ὄνομα τοῦ δεῖνος. Een enkele maal staat er bij ἐκ τοῦ ἐμοῦ θέματος d. i. uit mijn deposito (van tarwe). In deze en dergelijke gevallen versta ik εἰς ὄνομα als een term die thuis behoort bij administratie en aan het boekhouden is ontleend [3]). Zoo ook

1) Bibelstudien I, bl. 144 en 145.

2) Deissmann in Theol. Literaturzeitung 1900 nr. 3.

3) Die mandaten zijn uit de 2de of 3de eeuw onzer jaartelling volgens Ulrich Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien. De in dit belangrijke werk (Leipzig und Berlin, 1899, deel II) gepubliceerde 1624 texten behelzen ὄνομα nog in andere vormen. Wilcken zelf teekent I bl. 81 iets aan over de omschrijving van personen met ὀνόματος (of ὄνομα?) cum genetivo, waarvan het eerste voorbeeld

bij de formule waarmee in een papyrus uit Egypte het vermogen van twee personen wordt aangeduid: *τὰ ὑπάρχοντα εἰς ὄνομα δυεῖν* (lees *δυοῖν*).

Bij de overige plaatsen daarentegen zie ik geen reden aan iets anders te denken dan aan den uitgesproken of uit te spreken naam. Het zijn ten eerste twee plaatsen bij den geschiedschrijver Herodianus (van Alexandrie, ca. 200—250 na Chr.) waar hij verhaalt, dat de eed van trouw werd afgelegd, nl. II, 2, 10 *ἔς τε τὸ ἐκείνου ὄνομα τοὺς συνήθεις ὅρκους ὀμόσαντες καὶ θύσαντες* d. w. z. „nadat zij de gebruikelijke eeden (met *ἐς τὸ ἐκείνου ὄνομα* is bedoeld: aan keizer Pertinax) afgelegd en geofferd hadden", en evenzoo II, 13, 2 *ὀμόσαι τε ἐς τὸ Σεβήρου ὄνομα*. In deze zinnen versta ik onder *τὸ ὄνομα* eenvoudig den uitgesproken naam: de keizer is niet in persoon bij de handeling tegenwoordig, hij staat niet voor de mannen zoodat zij hem zien en hij zou kunnen hooren als zij hem toeroepen „wij zweren u trouw"; in plaats daarvan wordt een formule, waarin hij *genoemd* is, voorgezegd, zoodat de eed van trouw nu wordt gedaan aan 's keizers naam [1]).

En met geen andere beteekenis dunkt mij *εἰς ὄνομα* verstaanbaar in het oude recept, dat in een handschrift uit de elfde eeuw gevonden is: *πρὸς τὸ μὴ ἐκτρῶσαι· ῥίζαν κισσοῦ λαβὼν εἰς ὄνομα* [2]) *αὐτῆς περίαπτε τῇ κοιλίᾳ* d. i. „tegen ontijdige bevalling: neem een wortel van klimop *εἰς ὄνομα* der zwangere vrouw en leg dien op haren buik". Wie hier aan een beteekenis als „ten behoeve van" of „om te behooren aan" mocht

---

onder keizer Hadrianus of Antoninus. Men lette echter ook op *ἐπ' ὀνόματος* in nr. 769, *ἀπ' ὀνόματος* in nr. 1162, enz. — Over *perscribere* (herhaaldelijk bij Cicero) zegt Th. Mommsen in Hermes XII bl. 111: „Die Zahlungsleistung des Schuldners unter Aufnahme der erforderlichen acceptilatorischen oder chirographischen Urkunden heisst technisch *perscriptio*, sodass der bisherige Schuldner Perscribent ist und dem Gläubiger perscribirt wird". Evenwel schijnt in het gezegde *viri boni usuras perscribunt* (Cic. ad Atticum 9, 12) perscribere nog alleen te beteekenen de boeking van ontvangen renten door eerlijke geldschieters (Mommsen, t. a. p. bl. 112).

1) Een gebruik zóó voor de hand liggend en zóó als van zelf volgend uit de onmogelijkheid, voor den koning, om overal tegenwoordig te zijn, dat wij ons niet verwonderen, het reeds aan te treffen meer dan duizend jaren vóór onze jaartelling in het rijk der Farao's. Zie W. Spiegelberg, Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches, Inauguraldissertation, Hannover 1892, bldz. 23.

2) Er staat eigenlijk *εισον* met een cirkeltje boven de *ν* als teeken van afkorting. Dat het afkorting van *ὄνομα* moet zijn, is gezien door W. Kroll, die deze plaats in het tijdschrift *Philologus* (Neue Folge XI, 1898, bl. 131) heeft meegedeeld.

willen denken, geve zich rekenschap van den onaannemelijken zin, die daardoor juist in dit recept zou ontstaan. „Neem ten behoeve van haar" zou naast „en leg op haren buik" een tautologie opleveren, die niet kan zijn bedoeld met den eigenaardigen term *εἰς ὄνομα*. Een verklaring „neem dien wortel in haren naam = gij als haar plaatsvervanger", met de onderstelling dat hier *εἰς* voor *ἐν* is gebezigd, mag hoogst onwaarschijnlijk heeten, aangezien, als de patiente dien wortel eigenlijk zelf plukken moest, zij hem toch zeker eigenhandig op haar lijf zou moeten leggen. Daarentegen is geheel in den geest van zulk een tooverachtig middel, dat de wortel uitgegraven of -gerukt moet worden onder het prevelen van een of andere formule waarin de patient met name wordt genoemd.

Nadat wij aldus in het alexandrijnsche grieksch twee verschillende beteekenissen van *εἰς* [*τὸ*] *ὄνομα* hebben gevonden, moeten wij de oudchristelijke met dien term gevormde gezegden er op aanzien (men vindt daarvan in jaargang 1891 bladz. 592—595 een gemakkelijk overzicht[1]) en beoordeelen, of zij met een van deze twee beteekenissen wellicht een beteren zin geven dan met die van לשם in de taal der Joden van denzelfden tijd. Het zal, geloof ik, niet noodig wezen de lezers van het Theologisch Tijdschrift hierbij voor te lichten, om met hen te zamen tot het besluit te komen, dat het grieksche spraakgebruik slechts in enkele van de gevallen met *βαπτίζειν* zou kunnen worden mogelijk geacht, en in alle andere gevallen (Matth. 10, 41, 42, Hebr. 6, 10, Matth. 18, 20, alsook bij *πιστεύειν*) geheel onaannemelijk is. Wij blijven dus bij onze uit het arameesche (en rabbijnsch-hebreeuwsche) לשם afgeleide verklaringen.

In één opzicht echter zal de kennismaking met de grieksche texten ons toch hebben verder gebracht. Ik had t. a. p. bl. 575—579 aangetoond, hoe met verloop van tijd onder de Christenen de naam van Jezus Christus is beschouwd geworden als iets zelfstandigs, als een gave die de Heiland bij zijn terugkeer naar den hemel aan zijn discipelen had achter ge-

---

1) Dat overzicht bepaalt zich, behalve voor *βαπτίζειν εἰς* [*τὸ*] *ὄνομα*, tot de boeken des Nieuwen Testaments. Uit andere oudchristelijke geschriften zal men er allicht enkele aan kunnen toevoegen, zooals *μαθητεύεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ* uit Just. Mart. Dial. caput 39.

laten om met behulp daarvan wonderen te doen, als een middel met de kracht om duivelen te bannen: het exorcistische vermogen dat immers volgens de ondubbelzinnige getuigenis der oude patres — Justijn, Irenaeus, Origenes — aan den naam van Jezus eigen was, of aan dien naam onder toevoeging van een korter of langer stuk uit het op hem betrekkelijk gedeelte der belijdenis. Ik had er op gewezen, hoe deze beschouwing al spoedig ertoe heeft geleid, dat men de zegswijzen ἐν en ἐπὶ τῷ ὀνόματι overal verstond als ware daarmee uitgedrukt dat de beschreven handeling geschied was of geschieden moest onder aanroeping van den naam van Jezus. Ten bewijze voorts dat dit misverstand zich is gaan uitstrekken ook over het gezegde βαπτίζειν εἰς [τὸ] ὄνομα meende ik te mogen aanvoeren de constructie van dit verbum met ἐν en met ἐπὶ τῷ ὄνοματι in twee oude glossemata (of varianten) bij den text van het boek der Handelingen (bl. 599); het blijkt ten duidelijkste wanneer Justinus Martyr en Pseudoclemens met ondubbelzinnige bewoordingen (bl. 602) getuigen van het gebruik om den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest te „noemen" (ἐπονομάζειν), en uit de nadere omschrijving van het gebruik in de Didachê, dat hier (in cap. 7, zie bl. 592) toch nog met εἰς ὄνομα wordt weergegeven. Met het oog op dit alles vond, en vind ik nog, vrijmoedigheid om εἰς τὸ ὄνομα met de *drieledige formule*, waarbij de beteekenis van לשם desnoods zou kunnen passen, maar om een zakelijke reden (bldz. 598) minder waarschijnlijk mag heeten, te houden voor een abusus van den term: te houden voor het bij βαπτίζειν traditioneele, uit לשם vertaalde, door den auteur van Matth. 28, 19 evenwel reeds verkeerd begrepen εἰς ὄνομα, door hem slechts krachtens misverstand gebezigd om Jezus te laten zeggen dat de doop met gebruik, dat is onder het aanroepen of uitspreken, van dien drievoudigen naam moest worden bediend. Bij dit misverstand had blijkbaar ὄνομα zijn eerste en gewone beteekenis „naam" teruggekregen; de praepositie εἰς was dan door den auteur van het doopsbevel reeds evenzeer als door alle lateren opgevat om uit te drukken dat de naam (of de als „naam" beschouwde term) bij de plechtige handeling moest worden uitgesproken.

Het eenige wat hierbij nog bevreemdde was, hoe de evangelist en trouwens andere grieksche Christenen met hem de

praepositie εἰς aldus hebben kunnen verstaan. Door verwarring van εἰς met ἐν, en weer van ἐν met ἐπί? In een hoogst onzorgvuldig spraakgebruik is bijna niets onmogelijk; maar de evangelist Matthaeus is volstrekt geen slordige stylist, ja volgens Blass is hij juist op het stuk van εἰς en ἐν aldoor correct, en wel hij als de eenige van al de auteurs des Nieuwen Testaments [1]). Ik liet dus de zaak in het midden en vergenoegde mij met op te merken, dat die opvatting van εἰς in het doopsbevel had plaats gegrepen „zoo goed en zoo kwaad als het ging". Thans echter zijn wij door het meegedeelde oude recept tegen ἔκτρωμα in staat om te wijzen op een geheel ander geval waarin εἰς ὄνομα toch dezelfde beteekenis heeft, terwijl de plaatsen uit Herodianus, indien wij ze juist hebben verklaard, ons ook op weg helpen om dit spraakgebruik te begrijpen als een bijzonderheid van het latere grieksch. Naar dit grieksche εἰς ὄνομα heeft dan de auteur van Matth. 28, 19 het vertaalde לשם opgevat en misverstaan.

Laat mij ten slotte nog de aandacht vestigen op het merkwaardige opstel van Fred. C. Conybeare (te Oxford) in de „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 2. jaarg. (1901) bl. 275 vlgg. over *The Eusebian form of the Text Matth.* 28, 19 [2]). Daarin heeft Conybeare bijeengebracht een reeks van plaatsen uit werken van Eusebius, waarvan er minstens zeventien getuigen voor een lezing van den text πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, dus van een text niet alleen zonder de drieledige formule, maar ook zonder doopsbevel. Daartegenover staan slechts drie eusebiaansche plaatsen, die den text onzer handschriften onderstellen; bij een aantal andere kan niet worden uitgemaakt, welke van de twee lezingen den schrijver heeft voor den geest gestaan; de geschriften, waarin hij Matth. 28, 19 met βαπτίζοντες αὐτούς en met den drieledigen „naam" citeert, zijn uit den tijd na het concilie van Nicaea. Hierdoor, in verband met andere gegevens die men bij Conybeare naleze, bestaat nu grond voor het vermoeden, dat die aan Eusebius nog overgeleverde text de echte

1) Friedr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896, bladz. 119.

2) Reeds met een enkel woord vermeld bl. 189. (Red.).

Matthaeustext is; de andere, dien wij reeds in de tweede eeuw herhaaldelijk geattesteerd vinden, is dan in het Westen, in Africa, en wel onder den invloed der doopspraktijk, gevormd geworden. Gesteld dat dit vermoeden door nader patristisch en ander onderzoek mocht worden bevestigd, dan zullen wij daarbij winnen, dat wij het abusief gebruik van εἰς en εἰς τὸ ὄνομα in het doopsbevel niet langer behoeven toe te schrijven aan een zoo bekwamen autor graecus als den evangelist Matthaeus.

Amsterdam. W. BRANDT.

EEN PROTESTANTSCHE PATRIARCH.

Aan den Westelijken oever van den diepen inham die, onder den naam van den Gouden Hoorn, Konstantinopel tot een der beste havens van de wereld maakt, ligt een stadsgedeelte dat in allerlei opzichten verschilt zoowel van de uitsluitend door Turken bewoonde wijken (Stamboel), als van de straten van Galata en Pera, waar Europeesche opschik een onverkwikkelijken strijd voert tegen Turksche verwaarloozing. Wie aan de Groote Brug, die deze beide voorsteden met het oude Stamboel vereenigt, in een der ranke Turksche kaïks stapt, kan na een goed kwartier roeiens de aanlegplaats bereiken van het Fanar, de wijk waar de Grieksche Patriarch woont. Hier is, vooral wanneer men de straten aan den waterkant is doorgegaan, rust te vinden na de drukte van de handelsbeweging op de kaden van Galata en van 't gewirwar der bontgekleede menigte die in onafgebroken rij de Brug passeert, ja, zelfs wat verpoozing van de ondragelijke zoetige geurtjes, waarmee de Turksche keuken en de vuilheid der straten de lucht ook in de pompeuse „Grand' Rue de Péra" vervult. De omgeving getuigt van armoede en verval, doch het is niet de armoede van een slordig man, maar het gebrek van een geslacht dat de middelen verloren heeft om de behuizing van zijn voorouders naar eisch te bewonen.

Als wij hier aan een der groote huizen aanbellen, gaat een poortdeur open die een voorhuis laat zien zooals onze schilders uit de zeventiende eeuw ze graag versierden met zware gordijnen en degelijke eiken meubels. Het hooge zijraam met het binnenstroomende licht moeten we echter hier niet zoeken: alleen in de diepte van het donkere voorvertrek zien we een

opening die toegang geeft tot een andere, ruime kamer, uitkomende op een terras met Zuidelijke planten en een verrassend uitzicht op den Gouden Hoorn. De inrichting der vertrekken is hoogst eenvoudig; de wanden zijn in den regel gewit en het ameublement is tot het hoogst noodige beperkt. Hierop maakt het paleis van den Patriarch nauwelijks een uitzondering. Het belangwekkende van deze omgeving ligt in de herinneringen die er aan zijn verbonden, niet in haar eigen schoonheid. De onaanzienlijke houten poort van het paleis zal niemands aandacht trekken, maar de toeschouwer die weet waarom de ingang in 't midden sedert tachtig jaar gesloten is, krijgt bij het doorgaan van de smalle zijdeur een levendig en verontrustend besef van Oostersche rechtsspraak: hier werd den 1sten Paaschdag van 't jaar 1821 de Grieksche Patriarch in vol ornaat opgehangen.

De aanleg van deze wijk geeft een denkbeeld van het oude Byzantium, waar reeds in de vijfde eeuw keizer Zeno bij de wet verbood dat de inwoners elkander het uitzicht op de zee betimmerden. De huizen zelf, en de beteekenis van de buurt, dateeren uit het begin der zeventiende eeuw, toen de Sultan aan den Patriarch der Grieken hier een woonplaats aanwees en tal van Grieksche families uit de veroverde steden van Klein-Azië zich in zijn nabijheid vestigden. De Kristenen hadden sedert lang de hoop opgegeven om Konstantinopel door geweld te heroveren; zij kregen als bankiers, als lijfartsen van den Padisja en zijn rijksgrooten, weldra ook als bewindvoerders in de vasalstaten, langs vredelievenden weg een macht die langzaam de Turken begon te verdringen. Indien de Fanarioten in de Donauvorstendommen minder hebzuchtig waren geweest, zouden zij na verloop van tijd de gelegenheid hebben gekregen om openlijk partij te kiezen tegen den Islam; hun wanbestuur beroofde het Hellenisme van het voordeel waarop de verzwakking van het Rijk kans had gegeven. Hun onderdanen hadden voor hen dezelfde gevoelens die zij ten opzichte van de Turken koesterden, en zoo bleven zij als hun eigenlijk tehuis beschouwen de Grieksche wijk van Konstantinopel, waar zij scholen stichtten en het Patriarchaat door 't geven van grondgebied in de bestuurde landen tot grooten rijkdom brachten.

Dit is alles veranderd. De aanzienlijke families hebben het

Fanar verlaten en Athene of de hoogten van Pera tot hun woonplaats gekozen; sommige hebben zich te Parijs gevestigd, in 't bezit van een groot vermogen en van adellijke titels waarvan de volle klank niet in verhouding staat tot den geringen ouderdom van hun stamboom. De grootste verandering heeft het Patriarchaat ondervonden. In de Donaulanden, speciaal in Roemenië, heeft men in den nieuweren tijd niet langer geduld dat groote uitgestrektheden land in de doode hand bleven en aan den verafwonenden, Griekschen kerkvorst ten goede kwamen; toen deze den opgedrongen verkoop tegen 27 millioen francs weigerde, heeft men hem eenvoudig van zijn bezittingen vervallen verklaard. De rijke Grieken vergeten nog wel niet den Patriarch in hun testamenten, maar de openbare instellingen van het Koninkrijk worden toch in de eerste plaats bedacht, en zoo is van lieverlede groote zuinigheid een vereischte geworden waar men vroeger over schatten had te beschikken [1]). Ook de geestelijke invloed van den Patriarch is veel geringer geworden. De kerk van 't Koninkrijk Griekenland is autocephaal, heeft een eigen hoofd dat alleen in enkele kwesties van het ceremonieel rekening behoeft te houden met den oecumeenschen Patriarch; de Russen en Bulgaren, hoewel tot de Orthodoxe Kerk behoorend, hebben insgelijks een volkomen onafhankelijk bestuur. Dit alles is stellig in overeenstemming met de oudste tradities der Grieksche Kerk, maar de kracht van die instelling wordt er door gebroken; men behoeft slechts aan de hierarchische inrichting van de Westersche kerk te denken om te beseffen hoe veel geduchter deze is wanneer haar opperste leiding iets begeert.

'tMeest heeft het gezag van den Patriarch geleden door het tot stand komen van een vrijen Griekschen staat, waardoor het Hellenisme zijn steunpunt verplaatst heeft naar den zetel van zijn ouden roem, het kale, stoffige Athene, in het begin van de vorige eeuw een armzalig stadje, ongeschikt gelegen voor handel en nijverheid, maar als hoofdstad aangewezen door het historisch gevoel van Hellenen en Filhellenen. Thans kunnen alleen enkele intransigente geestelijken den

---

1) Zie Gelzer, *Geistliches und Weltliches aus dem Türkisch-Griechischen Orient*, Leipzig 1900, blz. 5 vlg.

Patriarch het eigenlijke hoofd der Grieksche natie noemen; in werkelijkheid wordt de keus van den hoogwaardigheidsbekleeder en zijn kerkelijke politiek meer beschouwd als een graadmeter van den Russischen invloed op het Balkanschiereiland, dan als een uiting van den wil der Grieksche Kristenen. Maar in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw verdiende het Patriarchaat het palladium te heeten der Helleensche nationaliteit, het bolwerk waarbinnen de tradities die het onderworpen volk met zijn voorvaderen verbond veilig waren. Wanneer „een otter" in dat bolwerk dreigde te komen, wanneer de rechtzinnigheid in gevaar werd gebracht, liep alles wat Grieksch sprak te wapen, want men geloofde dat het eenige wat de overwonnenen bijeenhield bedreigd werd. Op die overtuiging zijn alle pogingen om de Grieksche Kerk te hervormen afgestuit, zelfs wanneer zij werden ondernomen met schijnbaar groote kans van slagen. Eens heeft het hoofd der Kerk, Cyrillus Lucaris, zulk een poging gewaagd; zijn geschiedenis is meer dan eens beschreven, maar in den regel door partijgangers van de kerkelijke richtingen die de Orthodoxe Kerk tot zich wilden brengen, door Calvinisten en Jezuïeten, en steeds op grond van een onvoldoend aantal, onnauwkeurig uitgegeven bescheiden. Sedert de heer Emile Legrand te Parijs, enkele jaren geleden, een paar honderd brieven van en aan Cyrillus Lucaris en diens vrienden heeft uitgegeven, is men in staat nauwkeuriger na te gaan wat den Patriarch bewogen heeft tot zijn hervormingen. Een biografie heeft Legrand zelf niet willen samenstellen uit de door hem verzamelde stukken, omdat nog een honderdtal brieven die in partikulier bezit zijn, niet in 't licht zijn gegeven. Voor een levensbericht dat alle fases van het veelbewogen bestaan van den Patriarch met de vereischte nauwkeurigheid behandelt, is een dergelijke voltalligheid van bewijsstukken zeker gewenscht, doch ik stel mij in de volgende bladzijden een doel dat gemakkelijker te treffen is; ik wil een overzicht geven van Cyrillus' leven en alleen uitvoeriger stilstaan bij den invloed dien Nederlanders op de daden van Cyrillus hebben gehad, een bijzonderheid, waarop tot nu toe niet genoeg de aandacht is gevestigd [1]).

---

1) Men zie E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle* Paris, 1894—1896. Deel IV,

Op 't einde der zestiende eeuw was het eiland Kreta van alle Grieksche landen die eens tot het Byzantijnsche keizerrijk hadden behoord het eenige waar kunst en wetenschap in tel waren. De heerschappij der Venetianen was er ongetwijfeld hard, maar hun beschaving was te zeer aan die der Grieksche inwoners verwant, dan dat, gelijk in landen onder Turksche heerschappij, beheerschers en beheerschten elkander geestelijk vreemd konden blijven. Voor de Grieken was een der voordeelen van den Italiaanschen invloed die zich op hun eiland deed gelden, dat zij in de gelegenheid waren om hun zonen een meer ontwikkelend onderwijs te laten genieten dan het chauvinistische onderricht der plaatselijke Grieksche scholen. Verschillende Seminariën, gesticht door Filhellenen, stonden voor hen open te Rome, Venetië en Padua. In 1574 viel aan een der meest begaafde jonge Kretensers, Konstantijn Lucaris, het voorrecht te beurt om naar Venetië te gaan en er zich aan de studie van vreemde talen, theologie en filosofie te wijden; hij bleef elf jaar in Italië, van zijn twaalfde tot zijn drie en twintigste jaar, en bezocht in dien studietijd zoowel de universiteit te Venetië als die te Padua. Van reizen naar Holland en Engeland, of van een verblijf te Genève, waarvan al zijn levensbeschrijvers gewagen ter verklaring van zijn later getoonde voorliefde voor den Protestantschen godsdienst, blijkt noch iets uit zijn briefwisseling, noch uit de berichten van tijdgenooten. Zulk een bezoek aan een Protestantsch land behoeft men ook niet aan te nemen om de bekeering van Konstantijn te begrijpen. Het negatieve element van dat proces, zijn vijandige gezindheid tegen de Roomsche kerk, deelde hij met de overgroote meerderheid van zijn landgenooten; in zijn briefwisseling met twee Grieksche prelaten [1]), van wie we

blz. 161—521. Vgl. I, blz. 267 vlg., 363 vlg. De korrespondentie is gedeeltelijk in 't Grieksch, gedeeltelijk in 't Latijn, Italiaansch en Fransch gevoerd. Het Latijn van verschillende briefschrijvers is zeer slordig; soms gaat het ongemerkt in Italiaansch over. — De heer Legrand geeft op blz. 162—175 van 't vierde deel der Bibliographie hellénique een uitvoerige lijst van geschriften en studies die over het leven van Cyrillus handelen; indien men daaraan toevoegt Mohnike, *Des griechischen Patriarchen Cyrillus Lukaris zu Constantinopel Unionsverhandlungen mit der reformirten Kirche zu Genf* in *Theol. Stud. und Kritiken* V (1832), blz. 560 vlg., heeft men, voor zoover mij bekend is, alles bijeen wat werkelijk van gewicht is voor het beoordeelen van het karakter en het bedrijf van den Patriarch.

1) Legrand, *o. l.* IV, blz. 175—195.

weten dat zij zeer Anti-Roomsch waren, wordt van die antipathie niet gewaagd: de schrijvers hadden van weerszijden onderwerpen te behandelen, voornamelijk kwesties van filosofischen aard, waarover zij elkander meer nieuws konden vertellen dan aangaande hun gevoelens ten opzichte der Roomsche Kerk. De ontwikkeling van Lucaris' meer positieve meeningen is zeer langzaam geschied; zij berustte op studie, en werd bevorderd door een leven van strijd. De vrije geest die vooral het onderwijs te Padua kenmerkte, heeft echter grooten invloed op Konstantijn Lucaris gehad. Het dialektisch onderzoek van alle vraagstukken waarbij de dogma's der Kerk niet buiten den kring der beoordeelbare dingen gezet werden, kon bij sommige zijner medestudenten tot scepticisme leiden, bij hem voerde het tot de begeerte om grondiger de meening van de kerkhervormers, die in 't Oosten alleen bij name bekend waren, te bestudeeren.

Nog vóor hij Italië verliet werd hij monnik; van dien tijd af luidde zijn naam Cyrillus Lucaris. Een korte poos bleef hij in een klooster te Alexandrië, maar weldra werd hij gezonden naar Polen, waar op dat oogenblik een verbitterde strijd gevoerd werd tusschen de drie kerken waarin de Kristenheid was verdeeld. De koning van Polen begunstigde de partij die vereeniging met Rome wilde, en dientengevolge sloten de Orthodoxen en de Protestanten zich nauwer bij elkander aan. Men beproefde zelfs tot een vergelijk te komen in kerkelijke zaken, maar die poging mislukte. Ten slotte zegevierde de Katholieke partij, en Cyrillus moest vluchten. Welk aandeel hij genomen heeft in den strijd tegen de Roomschen kan men reeds opmaken uit die vlucht; dat hij een valsche rol gespeeld zou hebben en zelfs een geloofsbelijdenis zou hebben geschreven waarin hij zich voor onderwerping aan den Paus verklaart, is een onnoozele poging tot verdachtmaking, steunend op een brief waarvan de onechtheid gemakkelijk valt aan te toonen. Veeleer moet men aannemen dat de in Polen beproefde toenadering tusschen Grieken en Protestanten bij Cyrillus het denkbeeld heeft doen ontstaan om later, en dan met meer beleid, die pogingen te herhalen; hij had door menig gesprek geleerd welke punten van overeenkomst tusschen de beide geloofsovertuigingen bestonden, maar de ervaring had hem ook

doen inzien dat vooral zijn geloofsgenooten te zeer waren gehecht aan de bijzonderheden van hun eeredienst dan dat men voorloopig vereeniging tot één kerk mogelijk kon achten.

De Patriarch van Alexandrië, de vaderlijke vriend van Cyrillus van diens jeugd af, stierf kort nadat zijn leerling in Egypte terug was. Aan zijn wensch werd gehoor gegeven toen men, ofschoon niet dan na heftigen strijd, in zijn plaats aan Cyrillus de op één na hoogste waardigheid in de Orthodoxe Kerk opdroeg. De nieuwe Patriarch deed zijn best in de bisdommen die onder zijn leiding stonden allerlei misbruiken weg te nemen. Wij hebben een hartstochtelijken brief van hem over het wangedrag der bisschoppen van Cyprus [1]); hij rustte niet voor de schuldigen waren gestraft, nadat hij met eigen oogen de zaak was gaan onderzoeken.

Op een zijner reizen naar Konstantinopel moet hij kennis gemaakt hebben met twee mannen die op zijn verderen levensloop grooten invloed hebben gehad; het waren David Le Leu de Wilhelm en Cornelius Haga. De eerste was van geboorte een Hamburger, doch die in Nederland had gestudeerd en er later hooge ambten zou bekleeden; hij deed tweemalen een reis door het Oosten, vertoefde langen tijd te Jeruzalem, Alexandrië en Caïro en hield drukke briefwisseling met Cyrillus, dien hij in kennis bracht met de theologen van ons vaderland. Cornelius Haga, die eveneens na zijn studietijd Turkije bereisd schijnt te hebben en later onze eerste gezant te Konstantinopel werd, wist te bewerken dat Cyrillus van de Staten van Holland een aantal boeken te leen ontving, waardoor hij den gereformeerden godsdienst nader kon leeren kennen. Op die wijze in nauwere aanraking gekomen met de wetenschap van het Westen, heeft Cyrillus gedurende de jaren die hij te Alexandrië doorbracht èn door lektuur èn door briefwisseling alles gedaan om een helder inzicht te krijgen in de kwesties die de theologen toen bezig hielden. Behalve met Nederlandsche godgeleerden, had hij betrekkingen aangeknoopt met Engelsche theologen in wier kerk hem, toen ten minste, aantrok dat zooveel van het oude ritueel was bewaard gebleven. Zijn vijanden noemden hem reeds in dien tijd een

1) Legrand, *o. l.* IV. blz. 230—234.

Lutheraan, maar tegen die beschuldiging kwam hij op in een uitvoerig schrijven aan den Patriarch van Konstantinopel; hij verwijt zijn aanvallers dat zij woorden gebruiken waarvan zij de beteekenis niet kennen: „het is een wonderlijk schouwspel te zien, hoe iemand die zelfs in zijn droom niet weet wat de leer en de wijsheid van Luther is, waarin de Orthodoxe Kerk verschilt van diens meeningen en waarin zij er mee overeenstemt, hoe zulk een in de duisternis ronddolende als een blinde in den afgrond stort, terwijl hij meent mij met een scheldnaam te brandmerken. Mijn orthodoxie schittert voor de geheele wereld; ik ben bereid haar te bewijzen voor een synode, en God zal over ons zijn [1])."

Cyrillus heeft zich volstrekt niet zonder degelijk onderzoek nader aangesloten bij de Protestantsche Kerk; reeds daarom kan men zijn vijanden, die van omkooping spreken, niet gelooven. Zijn korrespondentie met Wtenbogaert is in dat opzicht van veel gewicht. Hij geeft op diens verzoek een uitvoerige beschrijving van de leer en het bestuur der Grieksche Kerk. In haar wezen komt zij volgens Cyrillus met de Protestantsche overeen; hij behandelt dan het vraagstuk van den uitgang van den Heiligen Geest, de sakramenten en de transsubstantiatie; wat de Katholieke Kerk omtrent deze punten leert wijkt af van het Oud-Kristelijk geloof: altijd uit op nieuwigheden, heeft zij leeringen ingevoerd die haar in zijn schatting even verwerpelijk maken als de sekten der Kopten, Maroniten en Jacobiten. Over de moeilijke problemen van den vrijen wil, de voorbeschikking en de rechtvaardiging door het Geloof heeft hij met belangstelling de Disputationes van Arminius gelezen, doch hij acht zich niet bevoegd daarover te oordeelen. Het zijn dan ook volgens hem geen kwesties die tot scheiding moeten voeren. Vooral trekt hem blijkbaar bij de Protestanten aan dat er geen kerkelijke opperheerschappij is, geen onfeilbare Paus, maar, gelijk in de Grieksche Kerk, autonomie van de geestelijke leiders in hun eigen kring. De Orthodoxe Kerk heeft echter hervorming noodig, iets waarvoor hij die van Rome niet meer vatbaar acht. Allerlei bijgeloovige gebruiken die ook in het Oosten zijn ingevoerd kunnen van lieverlede wor-

1) Legrand, *o. l.* IV blz. 279 vlg.

den afgeschaft; vooral dient gezorgd dat de grove onwetendheid van bisschoppen en priesters ophoudt, want deze heeft mogelijk gemaakt dat de Jezuïeten te Konstantinopel zich met het onderwijs van de jeugd bemoeien en dat hun leer er ingang vindt, — zooals de vos in het kippenhok [1]).

Met de Jezuïeten had de Patriarch reeds in Polen den strijd begonnen; de laatste helft van zijn leven is een doorloopende worsteling tegen hen geweest. Ongetwijfeld zou hij veel vroeger bezweken zijn voor de macht van die vijanden, indien hij niet in de hoofdstad zelf zulke invloedrijke bondgenooten had gehad. Aan hen dankte hij in de eerste plaats dat hij verkozen werd tot de hoogste waardigheid in de kerk, tot Patriarch van Konstantinopel. Het kan vreemd klinken dat een man wiens orthodoxie verdacht was door de vertegenwoordigers der Orthodoxe Kerk op zulk een plaats gebracht werd, waar hij, zij 't ook op geheel andere wijze dan de Paus te Rome, den godsdienst van zijn geloofsgenooten moest handhaven. Om de keus te begrijpen, moet men in de eerste plaats denken aan de vrees die de orthodoxe geestelijkheid had voor de propaganda der Jezuïeten, die vooral sedert het midden der zestiende eeuw ijverig en vruchtbaar was. In 't algemeen hebben de Grieken een afkeer van alle pogingen om proselyten te maken; ofschoon zij stellig verdraagzaam zijn in geloofszaken, worden zij fanatiek wanneer andersdenkenden beproeven hen tot een andere kerk te doen overgaan. Er bestaat in het tegenwoordige Griekenland hoegenaamd geen vooringenomenheid tegen het Protestantisme, den godsdienst van den koning en van een klein getal te Athene wonende vreemdelingen; niettemin is, ruim tien jaar geleden, in de havenstad een Protestantsche kerk door 't volk geplunderd, omdat men, te recht of ten onrechte, geloofde dat Grieken werden overgehaald zich bij de gemeente aan te sluiten. De aanwezigheid van een moskee of een synagoge geeft niemand ergernis, maar bekeering tot den Islam of tot het Jodendom kan oorzaak worden van oproer. De reden van dat plotseling overslaan van verdraagzaamheid in haat ligt in de omstandigheid dat in het Oosten het kerkelijk geloof de nationaliteit bepaalt [2]). Men kan er zich even-

1) Legrand, *o. l.* IV, blz. 292—313.

2) Dit verklaart de onlusten in November 1901 te Athene ontstaan naar aan-

min voorstellen dat iemand niet tot eenig kerkgenootschap behoort als wij dat men zich niet tot een bepaalde nationaliteit rekent; wie dus zijn geloof verzaakt pleegt verraad aan zijn volk, loopt meestal over tot den vijand. Propaganda maken voor het geloof beteekent er uitbreiding zoeken van de nationaliteit; toen de Byzantijnen in de elfde eeuw hun politieke expansie verloren hadden, hebben zij geen pogingen meer gedaan om naburige volken te bekeeren, maar onder Justinianus, en later onder de keizers van het Macedoonsche huis, hadden zij met het grondgebied van hun rijk het aantal orthodoxe Kristenen vermeerderd. Zóo zuiver werd dit beginsel in de Levant gehandhaafd dat nog in de achttiende eeuw Franschen die niet Katholiek waren gehouden werden onder bescherming te staan van een Protestantsche mogendheid, van Engeland of Holland, niet van Frankrijk.

Op het einde der zestiende eeuw waren er ook wel van Protestantsche zijde pogingen aangewend om een nieuwe leer ingang te doen vinden, maar zij werden minder gevaarlijk geacht door de geestelijkheid en zij droegen ook een ander karakter. Een geleerd literator en theoloog uit Tübingen, Martinus Crusius, die 't eerst zich in Duitschland bezig gehouden heeft met de studie der Nieuw-Grieksche taal, trad in uitgebreide korrespondentie met aanzienlijke Grieken en deed zijn best om hen tot vereeniging met de Gereformeerde Kerk te brengen. De antwoorden die hij ontving waren hartelijk en welwillend voor zoover zij literaire en oudheidkundige onderwerpen behandelden, koeltjes beleefd in zake de godsdienstige aangelegenheden. De meesten maakten zich niet warm over voorstellen die zóo uit de verte kwamen en met eenvoudige weigering van hunne zijde alle kans op slagen verloren. Buitendien was er nooit sprake van iets anders dan toenadering, nimmer van onderwerping aan een absoluut geestelijk gezag. En dat laatste verlangden de Katholieke zendelingen! Dat dit geestelijk gezag gedragen werd door een Frank en gevestigd was in Italië, maakte reeds alle overweging van het aannemelijke van den eisch voor een Griek onmogelijk.

---

leiding van een nieuwe Bijbelvertaling. Men zie hierover een feuilleton in de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 26 November 1901.

Van de stichting van het Oostersch-Romeinsche Rijk af was er tusschen Oost en West een zeer begrijpelijk antagonisme geweest, dat zich placht te uiten in theologische geschillen, maar evenzeer in verschil van materieele als van geestelijke belangen zijn oorsprong had. De macht der Pauzen ging niet samen met het Caesaropapisme der krachtigste Byzantijnsche keizers. Het schisma, dat voor altijd de Kristelijke Kerk verdeelde, had de antipathie tusschen West-Rome en Oost-Rome, dat sedert eeuwen zijn Helleensch karakter herkregen had, vergroot, maar eerst de economische triumf der Italiaansche handelsrepublieken had een onverzoenlijken haat tusschen de twee volken te weeg gebracht. Sinds Alexius Comnenus genoodzaakt was geworden aan Venetianen, Pisanen en Genueezen privileges in bijna alle steden van zijn rijk toe te staan, waardoor hun beter ingerichte handel die der Byzantijnen verdrongen had, was de finantieele kracht en daarmee het weerstandsvermogen van de Grieken gebroken; de rooftocht onder leiding van Venetië in 1204 tegen Konstantinopel ondernomen had den afkeer dien men van het Westen gevoelde gerechtvaardigd. In de worsteling tegen de Turken had de Kristenheid geen hulp verleend, zelfs niet nadat de keizer op het koncilie van Florence het zwaarste offer had gebracht dat van een Griek geëischt kon worden, de onderwerping aan de geestelijke opperheerschappij van den Paus. De onmacht van den Paus om de Turken te bestrijden werd verward met den onwil der wereldlijke machten; het sukses van de Turken scheen door het Westen te zijn voorbereid.

En nu wilden de Franken het eenige ontnemen wat van den vroegeren roem was overgebleven, het geloof der Vaderen, dat zelfs door Mohammed II was geëerbiedigd! De politieke vernietiging van het Grieksche Rijk had de nationaliteit laten voortbestaan; zij vond een toevlucht in de Kerk, en als deze haar onafhankelijkheid verloor was het Hellenisme tot een woord zonder inhoud geworden. 't Was dus geen wonder dat een kandidaat van wien men wist dat hij zich krachtig zou verzetten tegen de propaganda der Jezuïeten, alleen daardoor reeds bij velen gewild was; de voor zijn omgeving buitengewone geleerdheid van Cyrillus was een aanbeveling te meer, nu er gestreden moest worden tegen de kundige mannen van het Westen.

Niettemin zou de uitslag van de stemming licht geheel anders geweest zijn indien er niet hulp van buiten was gekomen. De wereldlijke Roomsche kolonie te Konstantinopel was niet groot; ze telde niet meer dan dertig gezinnen, maar er waren, naar de Hollandsche gezant vol ergernis schreef, genoeg monniken en priesters voor wel duizend huisgezinnen. Onder die priesters hadden vooral de Jezuïeten groote macht, daar ze niet alleen beschikten over ijverige en bekwame missionarissen, maar ook over groote geldsommen, en die waren noodig, zoowel om de keus van sommige prelaten te bepalen, als voor 't verwerven van de bekrachtiging door de Turksche overheid. De beide Protestantsche gezanten die toen te Konstantinopel woonden gaven aan de partij van Cyrillus het noodige geld voor zijn verkiezing. Vooral door zijn vriend Cornelius Haga, die hem reeds zoo dikwijls van dienst was geweest, werd hij krachtig gesteund. Haga [1]) was buitendien een man van grooten invloed aan het Hof, hoewel hij er onder den bescheiden titel van Orator door de Staten was heengezonden en vóor hem nimmer ons land in Konstantinopel vertegenwoordigd was geworden. Het is, vooral wanneer men vergelijking met het heden vermijdt, een genot te lezen hoe ons volk zich in dien tijd wist te doen eerbiedigen, en dan ook met meer onderscheiding behandeld werd door de Turken dan menige groote mogendheid in onzen tijd.

Reeds in 1582 had een Turksche keizer de vriendschap gezocht van de Nederlanders; bij het stijgen van de macht der Republiek, vooral na den slag bij Gibraltar en 't bevrijden van een aantal Turksche galeislaven door Hollandsche zeevaarders, was die vriendelijke gezindheid toegenomen. Ook hadden, naar 't schijnt, Hollandsche juweliers aan 't hof van den Sultan door verhalen over de welvaart van hun vaderland er toe meegewerkt dat er tusschen de twee staten een vast verbond van vriendschap tot stand kwam, waarbij de rechtszekerheid van alle Nederlandsche kooplieden zou worden gebaat. Een brief door de Verheven Porte aan de Staten gezonden

---

1) Het leven van Haga is vrij uitvoerig beschreven door K. J. R. van Harderwijk in het *Jaarboekje voor de Stad en het kanton Schiedam* voor 1848 en 1850 (blz. 1—39; 1—17).

had tot gevolg dat in 1611 Cornelius Haga, die juist van een gewichtige politieke zending naar Zweden terug was gekeerd en die 't Oosten uit eigen aanschouwing kende, naar Konstantinopel werd afgevaardigd.

De ontvangst die hij er vond was in den beginne geheel anders dan hij zich had voorgesteld. De ambassadeurs van Frankrijk en Engeland hadden alles gedaan om hun nieuwen ambtgenoot den voet dwars te zetten. Tot nu toe was de handel der Hollandsche schippers op de Levant onder Fransche of Engelsche vlag gedreven, en de gezanten hadden daar velerlei profijt van getrokken. Bovendien vreesden zij voor hun landgenooten uitbreiding van den handel der Hollanders, die goedkooper hun schepen konden uitrusten en behendiger waren in hun bedrijf. Zij meenden, zegt een tijdgenoot [1]), „dat gelyck waer des Turcschen keyzers paert sijnen voet sett, ... geen gras meer en wast (nae der Turcken spreeck-woort), dat ook waer onse natye haer banieren laet vlieghen om te negotieeren, sy andere Natyen haren groey ende wasdom is verhinderende.” De Venetianen vooral begrepen dat hun vrachtvaart door de Hollanders bedreigd werd, en hielden daarom vol dat de Hollanders en Vlamingen rebellen waren van Frankrijk en in zeerooverij hun armzalig bestaan vonden. Deze leugen was te grof; men wist aan het Hof heel goed dat de Hollanders welvarende en machtige vijanden van Spanje waren, en dat was in de oogen der Turken een groote aanbeveling [2]). Meer sukses had een gerucht dat te Konstantinopel verspreid werd door enkele Hollanders die 't meest op vertegenwoordiging hadden aangedrongen, maar in de hoop hadden geleefd dat een hunner den aanzienlijken post zou bekleeden: zij beweerden dat Haga met zijn gevolg van tien personen niet meer

1) Baudartius (Baudaert), *Memoryen oft Cort Verhael der gedenckweerdichste so kerckliche als wertlicke Geschiedenissen van Nederland, Vranckrijk, Hooghduijtschland, Groot-Britanyen, Hispanyen, Italyen, Hungaryen, Bohemen, Savoyen, Sevenburghen ende Turkyen, van den jaere* 1613 *tot in het jaer* 1624. Arnhem, 1629 (tweede druk) I, blz. 179 vlg.

2) De Spanjaarden hebben, vooral door tusschenkomst van de Jezuïeten, in de zeventiende eeuw herhaaldelijk beproefd insgelijks een handelsverdrag met de Turken te sluiten, maar 't is hun nooit gelukt. De gezanten der handeldrijvende mogendheden, vooral die van Engeland, wisten het te verhinderen. Zie von Hammer *Geschichte des Osmanischen Reichs*, V, blz. 90.

was dan de voorlooper van den eigenlijken gezant, en zij wisten te bewerken dat de Sultan hun landgenoot alleen als partikulier, niet als gezant van een onafhankelijke Republiek, wilde ontvangen.

Haga nam zulk een audientie niet aan. Hij verklaarde liever zijn hoofd te zullen verliezen dan dat aan de eer van de Staten ook maar in 't allerminst te kort werd gedaan; zijn eisch was een ontvangst volkomen gelijkstaande met die waarop de gezanten van Engeland en Frankrijk recht hadden. Zij werd hem toegestaan; de fierheid van het antwoord kan bij het Oostersche Hof als een bewijs van legitimatie gegolden hebben. Als men de bijzonderheden van de plechtigheid leest, wordt men getroffen door de overeenkomst tot in kleinigheden met het ceremonieel waarmee eertijds de Byzantijnsche keizers vreemde gezanten ontvingen. De Turken, die in hun staatsinrichting zooveel van de Byzantijnen hebben overgenomen, hechtten evenveel waarde aan 't vertoon van luister en macht ten overstaan van vreemdelingen. Men meent een hoofdstuk van Constantinus Porphyrogenitus' boek uit de tiende eeuw *Over de ceremoniën aan het Byzantijnsche Hof* onder de oogen te hebben, wanneer men bij Baudaert leest, hoe het gezantschap in het paleis begeleid werd van poort tot poort door een eerewacht, die van lieverlede de afmetingen kreeg van een leger in altijd afwisselenden pracht van kleedij, hoe vóor het binnentreden van de zaal voor de ontvangst bestemd een schitterende maaltijd werd aangeboden, en dan eindelijk aan Haga de gelegenheid gegeven werd om in de Latijnsche taal zijn mededeelingen te doen, waarop door den Sultan, naar de regelen van het protokol, geen onmiddellijk bescheid werd gegeven. Een schitterend militair schouwspel was het einde der plechtigheid.

De nieuwe gezant verkreeg alles wat hij wenschte en zelfs meer dan zijn ambtgenooten. Ofschoon het de gewoonte was dat de Sultan alleen vreemde gezanten ontving bij hun aankomst en hun vertrek, werd aan Haga nog een bijzondere audientie verleend, waarop hij namens zijn lastgevers een reeks geschenken aanbood ter bevestiging van het gesloten verdrag. De presenten die naar vast gebruik bij de aanbieding der geloofsbrieven waren overhandigd, werden door de Staten

niet voldoende geacht voor 't luisterrijk onthaal; van deze nieuwe bezending, de lijst telt bij Baudaert 22 nummers, trok vooral de aandacht een „lanteern van houdt-werck seer constich ghesneden, waervan het maecken alleen ghecost hadde over de vijf hondert gulden. Desen lanteern is so groot, datter een passelijck man in soude staan cunnen ende is met Ducaten Gout gheheel over-guldet, op sijn antycx ghemaeckt: 't glas is moscovyts glas. Inwendich isser een coperen croone vast ghemaeckt, met twintich Lampen daer in." De Sultan en twee zijner hoogste Staatsbeambten zonden naar Holland brieven waarin zij over Haga met groote bewondering spraken. Van hunnen kant droegen de Nederlanders zorg dat ook de uiterlijke waardigheid van hun vertegenwoordiger gehandhaafd kon worden; hem werd een jaargeld van 22.000 gulden toegelegd en buitendien 13.000 gulden voor zijn „solemneele intrede" aan het Turksche Hof, 15.000 gulden voor zijn hofhouding en 8880 gulden voor reiskosten [1]). Eerst op 't eind der zeventiende eeuw werd de officieele titel „ambassadeur," doch reeds Haga wordt in de Grieksche brieven met den naam „eltsi", een aan 't Turksch ontleend woord van dezelfde beteekenis, aangeduid.

In meer dan vijftien der voornaamste havenplaatsen van de Levant werden door de nieuwe legatie konsuls en vice-konsuls aangesteld, die dertien jaar later onder het bewind kwamen van de „Directeuren der Levantijnsche handel en navigatie in de Middellandsche Zee," gelijk de titel van dit kollege op hun zegel luidt.

De nieuwe gezant, die zoo krachtig voor de handelsbelangen en het aanzien van zijn land opkwam, was in dien tijd reeds krachtens zijn ambt een beschermer van den Protestantschen godsdienst. Doch hij was er tevens als bijzonder persoon een zeer ijverig aanhanger van, en 't lijdt geen twijfel, of hij oordeelde de verbreiding van hetgeen hij voor den waren godsdienst hield voor een even belangrijk deel van zijn taak als het bevorderen van het handelsverkeer. Zoo hernieuwde hij

---

1) Deze bijzonderheden en verschillende andere over het leven der Nederlanders te Konstantinopel zijn ontleend aan D. W. Canneman, *de Batavorum mercatura Levantica*, 's Gravenhage 1839. De schrijver van deze dissertatie heeft voor zijn werk een ruim en nuttig gebruik gemaakt van de bescheiden die over onzen handel op de Levant berusten op het Rijks Archief.

dan ook dadelijk na zijn vestiging in het Oosten de vriendschapsbetrekkingen met Cyrillus; ik heb reeds vermeld dat door zijn bemiddeling uit Holland theologische geschriften naar Alexandrië gezonden waren. Natuurlijk verlangde hij niets liever dan dat een man die zoo veel sympathie toonde te hebben voor de Hervormde Kerk in zijn nabijheid kwam, en een plaats zou bekleeden waarop hij grooten invloed kon oefenen ten bate der ware religie. Hij werd in zijn pogingen gesteund door den Engelschen gezant, die ongetwijfeld bijgedragen zal hebben in de onkosten van allerlei aard die de verkiezing van den Patriarch meebracht. De hoofdpersoon bleef echter de Hollandsche Orator; aan hem werd dan ook, zonder een schijn van bewijs, verweten dat hij den voorganger van Cyrillus door vergif uit den weg had laten ruimen; tegen zijn bemoeiingen vooral verzetten zich de Jezuïeten. Toen de nieuwe Patriarch de woning in het Fanar had betrokken, werd het huis van den zaakgelastigde te Pera het vereenigingspunt van allen die voor het Protestantisme propaganda maakten; het was tevens een toevluchtsoord voor den Patriarch wanneer zijn vijanden hem naar het leven stonden. In 't hart van de stad die eeuwen lang de hoofdplaats van het Kristenrijk was geweest, en nu toch nog steeds een honderdduizend Grieken onder zijn inwoners telde, was het hoofd der Orthodoxe Kerk minder veilig dan in de woning van Haga, „in de wijngaarden van Pera," gelijk hij zijn brieven dateert. Wie zich durfde vergrijpen aan het asylrecht van den Hollander kon zeker zijn van geducht gestraft te worden, want Haga stond in hooge gunst bij den Sultan, en men wist wel dat hij ook zelf de middelen bezat om de Prinsenvlag die voor zijn huis stond geplant te doen eerbiedigen. Ruim een eeuw later, in 1747, werd de legatie overgebracht naar een aanzienlijker huis, 't paleis door den gezant Calckoen gesticht, maar nooit zou de positie van een Hollandschen gezant er van zooveel gewicht wezen als die van den eersten dignitaris in zijn eenvoudige woning.

Nauwelijks had Cyrillus zijn waardigheid aanvaard of zijn tegenstanders, gesteund door de Jezuïeten en aan geld geholpen door den Franschen gezant, slaagden er in een besluit van de Turksche overheid te verkrijgen waardoor hij verbannen werd naar Rhodus, omdat hij, naar 't heette, beproefd had een der

eilanden van den Archipel aan de Florentijnen in handen te spelen. Lang bleef hij niet in de verbanning. De Hollandsche legatie schonk of leende het geld dat noodig was om het besluit te doen herroepen en den Patriarch terug te brengen op zijn troon. Nog twee maal had in den loop van twaalf jaar een dergelijke vertooning plaats, waarvan de Grieksche geloovigen, die de beurtelings van links of rechts geleende sommen terug moesten betalen, de slachtoffers waren, maar die ongetwijfeld zeer in den smaak viel der Turken; de dwaze twisten der ongeloovigen bleken voor hen een rijke bron van inkomsten te zijn. Onder al dien strijd vond Cyrillus gelegenheid zijn denkbeelden ook bij leden der hoogere geestelijkheid ingang te doen vinden, maar hij achtte het toch niet mogelijk de kerk te hervormen gelijk hij wenschte. Mettertijd zou alles beter gaan, indien ten minste de Protestanten van geheel Europa en ook de vorsten wilden helpen; door Haga kwam hij ook in betrekking met Gustaaf Adolf van Zweden. Voor de toekomst wilde hij verder zorg dragen door begaafde jonge geestelijken naar de Universiteiten van West-Europa te zenden om er het Protestantisme te bestudeeren. Het geld ontbrak om dit plan op groote schaal ten uitvoer te brengen, maar één zijner volgelingen, Metrophanes Critopulus, kon toch gedurende zeven jaar verschillende akademiesteden van Duitschland, Nederland en Engeland bezoeken. De goede verwachting die Cyrillus van die langdurige studiereis koesterde werd echter niet vervuld, want Critopulus heeft, toen hij in 't vaderland teruggekeerd was, zich voor de ideeën van zijn leermeester weinig moeite gegeven en later ze zelfs geheel verloochend.

De hervormingsplannen van den Patriarch werden eerst rijp voor uitvoering toen in de Hollandsche legatie een bondgenoot kwam die niet alleen, als Haga, een vurig geloovige, maar ook een degelijk godgeleerde was. Reeds in 1627 had de gezant dringend verzocht om een predikant die de geestelijke belangen van de Protestanten te Konstantinopel kon verzorgen; vereischte was dat in het Italiaansch, desnoods in het Fransch, door hem gepreekt werd. De kolonie die onder Hollandsche bescherming stond was immers uit velerlei landaard samengesteld en vroeger was het Italiaansch de meest algemeen bekende taal in het Oosten; het Fransch heeft eerst in de laatste

vijf en twintig jaar de hegemonie op dat terrein veroverd. Van meer gewicht was nog dat men ook de Grieken voor de nieuwe religie wilde winnen en, bij ontstentenis van een gereformeerd predikant die hun taal sprak, moest men zijn toevlucht nemen tot het Italiaansch. In Holland had men te vergeefs gezocht naar iemand die de vereischte taalkennis bezat; beter slaagde men, door middel van onzen gezant te Bazel, bij de professoren te Genève, die een jong, ongehuwd predikant uit de valleien van Piemont bereid vonden naar Konstantinopel te gaan. Het is opmerkelijk voor den ijver waarmee in dien tijd de Jezuïeten propaganda maakten, dat het eenige bezwaar èn door Antoine Leger, zoo heette de predikant, èn door zijn gemeente tegen het vertrek naar het Oosten opgeworpen de overweging bevatte dat in Piemont Jezuïeten werkzaam waren en het dus gevaarlijk was de kudde zonder herder te laten. Maar ten slotte gaf men toe, vol hoop in de Levant groote winst voor 't geloof te zullen behalen.

Dat het Haga om meer te doen was dan een huisprediker, toont wel de eerste brief dien Leger naar Genève zond, nog vóor hij te Konstantinopel was aangekomen; op een eilandje in de nabijheid, waar de familie van den gezant en andere aanzienlijke inwoners een toevlucht hadden gezocht tegen een pestepidemie die de hoofdstad onveilig maakte, bereidde men hem er reeds op voor dat hij zich niet moest vleien met kans op vruchtbare propaganda. Uit Konstantinopel liet hij kort daarna de klacht hooren „dat de onwetendheid van het volk en van de meeste geestelijken alle begrip te boven gaat. Men bespeurt weinig of niets van een begeerte om onderricht te krijgen in den godsdienst en nog minder van de behoefte om dergelijke kennis aan de jeugd in te prenten. Zij vermijden en verafschuwen onze bijeenkomsten nog meer dan die der Roomschen, daar zij bemerken dat het uiterlijke van onze kerk, waarop zij alleen letten, zoo verschillend is van hun ceremonieel, en het Roomsche geloof zoo veel gelijkt op hun bijgeloof. De weinigen die eenige oppervlakkige kennis hebben van de waarheid blijven, uit vrees van door hun geloofsgenooten verketterd te worden, weg [1])." De moeilijkheid van het werk kon Leger niet afschrikken. Hij zag uit het mislukken

1) Legrand, *o. l.* IV. blz. 380.

van zijn eerste pogingen dat men de Grieken langzaam moest voorbereiden op hervorming, een ondervinding die ook Cyrillus in zijn moeilijk leven had opgedaan.

Zoo kwam men er toe om een programma te ontwerpen dat Haga in een brief, gedateerd den 12den Mei 1629, aan de predikanten en professoren te Genève aldus uiteenzet: „Ik zal met Gods hulp en onder medewerking van den heer Leger niets nalaten van wat men van een getrouw Kristen, een lid van de rechtzinnige Kerk en een gezant onzer Republiek, moet verwachten. Drie dingen zijn 't meest noodig voor dat verheven werk: 't oprichten van een school onder 't bestuur van mannen die uitmunten door geleerdheid, vroomheid en zuiverheid van leer, — een katechismus opgesteld in de taal van dit land en naar 't begripsvermogen van de Kristenen hier, die zich wel verheugen in de voorrechten van de oude en oorspronkelijke Kerk, maar als kinderen zijn ten opzichte van de grondwaarheden van het Geloof, — een vertaling van het Nieuwe Testament in het volksgrieksch. De eerwaarde Patriarch heeft beloofd dat hij voor de twee eerste punten zal zorg dragen; wat het derde betreft, als God mij in zijn goedheid het leven laat, zal het door deskundigen ten uitvoer worden gebracht, en ik zal zorg dragen dat het ter perse gelegd wordt in een land waar de Kristelijke liefde der overheidspersonen grooter zal blijken dan hier. Om den laster van tegenstanders te verijdelen, moet het in twee kolommen, Oud-Grieksch en Nieuw-Grieksch tegenover elkander, gedrukt worden, zoodat de oude tekst de betrouwbaarheid van den nieuwen bevestigt. Eenige honderden exemplaren moeten kosteloos onder deze natie verspreid worden, opdat zij door zulk een mildheid gebracht mogen worden tot het lezen der H. Schrift en het overdenken van het behoud hunner zielen. Indien dan later op dit alles de prediking van het zuivere woord Gods volgt, dan mag men, — daar er onder de volgelingen van den Patriarch uitmuntende en zeer voor die taak berekende mannen zijn, — hopen dat, met medewerking van den H. Geest, eindelijk de gunst van het Hemelsche Licht zal schijnen over dit ongelukkige, in den nacht der onkunde begraven Griekenland [1])."

---

1) Legrand *o. l.* IV blz. 383.

Vóor men overging tot het verwezenlijken van deze denkbeelden achtte het drietal hervormers het noodig zich den steun te verzekeren van ten minste een deel der geestelijkheid. Meer of min vage, mondelinge betuigingen van instemming met Cyrillus' gevoelen over het verval der Grieksche kerk waren niet voldoende; men had schriftelijke bewijzen van goedkeuring der hoofdpunten van het programma noodig. Daarom werd aan Leger opgedragen tot verschillende prelaten een circulaire te richten, die, blijkens de ingekomen antwoorden, ongeveer hetzelfde bevat moet hebben als de aangehaalde brief van Haga aan de professoren te Genève. Het is waarschijnlijk dat niet Cyrillus maar Leger zich met deze briefwisseling belastte, omdat men hoopte dat de geestelijkheid zich wat vrijer zou uiten tegenover den Protestantschen vreemdeling dan tegenover den Patriarch, in wiens archief kompromitteerende stukken al heel onveilig waren, bij de gedurige wisseling der bewoners van het Patriarchaat. De antwoorden die men te Pera ontving zijn ons maar voor een zeer klein deel bekend. We krijgen den indruk dat de voorstanders zich bepaald hebben tot algemeene bewoordingen, en liefst mondeling hun ingenomenheid hebben geuit; alleen van den Patriarch van Alexandrië, Gerasimus, op wiens medewerking men vast rekende, kwam een uitvoerig schrijven in, en dat was in 't geheel niet in den geest dien men zich had voorgesteld.

Gerasimus bleek tittel noch jota te willen toegeven; zijn kerk en zijn geloof waren tot in uiterlijkheden volmaakt. „Van Paulus heb ik geleerd, schrijft hij, dat vereeniging met onrechtzinnigen niet alleen gevaarlijk is, maar zelfs in de hoogste mate verfoeielijk. Indien Gij tot ons gerekend wilt worden (zooals Gij in Uw brief schijnt te laten doorschemeren) zonderdat wij in eenig opzicht, groot of klein, afwijken van het geloof dat ook Gij eens hadt, dan, ja dan zullen wij verheugd onze armen openen en in U voor 't vervolg broeders en leden van een zelfde huisgezin zien; als daarvoor een synode vereischt wordt, zullen wij alle gevaren te land en ter zee, alle onkosten ons getroosten, alle moeite doen om U te redden en U terug te brengen tot het vroegere aanzien van Uw vroomheid. Maar schrijf mij eerst of het Uw bedoeling is zonder eenige verandering alles aan te nemen wat ons door de Heilige

Vaders is overgeleverd, daar anders de bijeenkomst vruchteloos zou zijn. Betreffende de scholen is mijn meening dat het plan goed is, indien men aan 't hoofd opvoeders en onderwijzers kan plaatsen die rechtzinnig zijn naar onze leer; wordt ook maar één aangesteld om te onderwijzen die niet zuiver is in de leer, dan wil ik er niet van weten, want voor mij is met vroomheid gepaard gaande onkunde, die in den regel met goddelijken ijver verbonden is, beter dan onrechtzinnige wetenschap, die van God vervreemdt en waarvan de bezitters, naar 't woord van den Evangelist, met vele slagen geslagen zullen worden (Luc. 12, 47)[1])." Het gevaar dat van den kant der Jezuïeten dreigt, en waarop Leger gewezen had om tot nadere aansluiting van de twee bedreigde kerken te raden, vreest hij niet; indien de Grieken maar hun kerk tegen elke verandering beveiligen en God als beschermer aanroepen, zal zij, die de ketterij van zooveel sekten te boven kwam, ook deze weerstaan. Een nadere verklaring van het Evangelie dan God heeft gegeven, moet men niet beproeven; ook Paulus heeft de waarheid der leer in duistere vormen gehuld, en de Openbaring (Apocalypse) van Johannes zou men misschien beter een Bedekking (Epicalypse) kunnen noemen, al is het ook een onthulling naar het geestelijk licht dat er door in den geest wordt ontstoken.

Vooral verzet hij zich tegen het vertalen van de H. Schrift in de volkstaal, en hier toont hij ten volle het naïve purisme dat, sedert de Kerkvaders door hun partijkiezen voor het Atticisme hun invloed op het intellekt der gemeente hadden prijsgegeven, zoo onberekenbaar veel schade heeft gedaan aan de geestelijke ontwikkeling van het Grieksche volk. „De discipelen, die toch door de uitstorting van den H. Geest alle talen kenden en immers de zwakken het Geloof deelachtig wilden doen worden, hebben het nooit gewaagd iets te schrijven in de volkstaal, maar zij hebben van elk volk de taal van het betere deel uitgekozen en daarin de heilbelofte geschreven, zonder zich te bekommeren om de minder edele, alledaagsche taal. Daarbij is die volkstaal zóo arm dat zij met haar eigen woorden de begrippen niet kan uitdrukken, en tot de Helleensche taal, ja, dikwijls tot een zoo poovere taal als

1) Legrand *o. l.* IV blz. 386.

het Italiaansch, of ook wel tot een andere, haar toevlucht moet nemen.... Men moet niet meenen dat het wezen van onze leer in de gewone woorden ligt, zoodat als men die maar verklaart de rechtzinnigheid van zelf volgt: zij ligt in den geheimen zin van de woorden, die niet voor den eerste den beste gemakkelijk is te begrijpen; daarom staat er dan ook geschreven niet „leest de schriften", maar „onderzoekt de schriften," en dat kunnen degenen die aan de aarde en aan het vleesch gehecht zijn niet doen, want „de natuurlijke mensch begrijpt niet de dingen die des Geestes Gods zijn", zegt Paulus.... Wat de uiteenzetting van mijn geloof betreft waarnaar Gij vraagt, die kunt Gij leeren kennen door te lezen hetgeen in het Oude Verbond is aangeduid en in het Nieuwe vervuld, hetgeen door de Apostelen is verkondigd en door de zeven heilige katholieke koncilies is bevestigd; want hetgeen de profeten hebben geopenbaard, Jezus heeft geleerd, de apostelen hebben overgeleverd en de H. Vaderen hebben verklaard, dat belijden wij, dat verkondigen wij door ons geloof, en met die belijdenis hopen wij te leven, met haar te sterven.... De eindelooze goedertierenheid Gods zij met U en verlichte U met het woord der Waarheid, zij voere U terug tot de oude en eerste rechtzinnigheid der Kerk [1]."

Cyrillus heeft later, in samenwerking met Leger, de bezwaren van Gerasimus weerlegd. Vooral diens linguistische vooroordeelen werden zeker door veel zijner kollega's gedeeld. Een vijftig jaar vroeger had een hunner, wien men om een preek in de volkstaal vroeg, opdat een ieder hem zou kunnen volgen, in vollen ernst geantwoord dat hij liever door één of twee zijner toehoorders begrepen werd wanneer hij zich van het Oud-Grieksch (d. w. z. wat hij daarvoor hield) bediende, dan dat hij in 't belang der gemeente zich zou vernederen tot het spreken der kombuistaal. Leger hield tegenover Gerasimus vol dat het Nieuwe Testament is samengesteld in een taal die in dien tijd van 't grootste deel der beschaafde wereld de „lingua volgare" was. De beweerde armoede van 't Nieuw-Grieksch is, gelijk wij zullen zien, metterdaad gelogenstraft door de vertaling zelf van het Nieuwe Testament.

---

1) Legrand, *o. l.* IV blz. 389.

Intusschen kon men van de intransigente partij waartoe Gerasimus behoorde, en die zeker grooter was dan men uit de berichten van Cyrillus en de zijnen kan opmaken, geen hulp verwachten. De prelaten die minder afkeerig waren van het plan, — en Haga beproefde op zijn reizen naar Saloniki en andere havensteden onder de voornaamste priesters helpers te vinden bij zijn streven, — beloofden, voor zoover ze niet reeds op de circulaire van Leger geantwoord hadden, de zaak „ernstig te zullen onderzoeken, zoodra zij er den tijd voor zouden hebben." Alleen te Konstantinopel waren een groot deel der geestelijkheid en de aanzienlijke burgers het met den Patriarch eens. Niettemin begon men aan de uitvoering van het programma.

Het eerste en belangrijkste punt was het oprichten van een school. Ook in onzen tijd is dat in het Oosten het werkzaamste middel van propaganda. Men huurt bij gebrek aan ruime geldmiddelen een hut of schuur, die tevens tot woonhuis van den onderwijzer dient, schaft zich een klein getal boeken aan, en 't onderwijs kan beginnen. Naarmate een land meer betwist wordt door verschillende nationaliteiten zijn dergelijke inrichtingen voor meer dan beperkt lager onderwijs er talrijker. Macedonië b. v. wemelt van Grieksche, Servische, Bulgaarsche en Vlachische scholen, de een al armzaliger dan de ander, en alle meer geschikt om de leerlingen op te leiden tot onkristelijke en onmaatschappelijke ondeugden, het haten en vervolgen van andersdenkende landgenooten, dan tot het meedeelen van de eerste beginselen van lezen en schrijven. Gaat het onderwijs iets verder, dan noemt de inrichting zich een Gymnasium.

In Konstantinopel schijnt intusschen van een school naar de bedoeling van Haga en Cyrillus niet gekomen te zijn. In verband daarmee is waarschijnlijk ook het plan om een katechismus te schrijven ten behoeve der jeugd eenigszins gewijzigd; men bepaalde zich tot het samenstellen van een Geloofsbelijdenis en het vertalen van het Nieuwe Testament. Het is de moeite waard bij die twee maatregelen wat uitvoeriger stil te staan.

De Geloofsbelijdenis werd niet in de eerste plaats geschreven voor de Grieken, maar voor de Kristenen van het Westen, om,

door het aanwijzen van de punten van overeenkomst met den gereformeerden godsdienst, op te wekken tot toenadering en tot steun bij pogingen tot hervorming. Dit doel blijkt uit de taal waarvan Cyrillus zich bediende, het Latijn. De eerste uitgave van het geschrift verscheen in 1629, een jaar na de aankomst te Konstantinopel van Leger, die waarschijnlijk den schrijver met raad en daad ter zijde heeft gestaan. Maar ook de Grieksche geestelijkheid en de ontwikkelde leeken moesten door de Geloofsbelijdenis van den Patriarch gewonnen worden, en daarom werd een paar jaar later door Cyrillus het stuk in het Grieksch vertaald en door Leger voorzien van aanteekeningen, die niet alleen de bijbelplaatsen vermelden waarop de verschillende artikelen der belijdenis berusten, maar ook enkele vragen beantwoorden door Grieken gedaan naar aanleiding van de hoofdpunten der leer.

Zoowel de Latijnsche als de Grieksche uitgave werd te Genève gedrukt. In Konstantinopel was de eenige Grieksche drukkerij die daar ooit bestaan had juist vernield. De overheid had in de zestiende eeuw aan de Joden vergund een Grieksche vertaling van den Pentateuch met Hebreeuwsche letters te drukken, maar voor 't overige had zij tegen inrichtingen waar men wie weet welke gevaarlijke boeken in 't oneindige kon vermenigvuldigen, dezelfde zeer gegronde vrees die de tegenwoordige Sultan voor den allesverklappenden telefoon koestert. Toch was het aan een Griek in 1627 gelukt een drukpers uit Engeland binnen te smokkelen; hij kreeg vergunning van den Engelschen gezant, Sir Roe, om zijn werk te verrichten in een huis dat door deze, die ook bij 't smokkelen geholpen had, was gehuurd. Neutraal was de drukkerij niet. Het eerste boek dat de pers verliet bevatte een korte verhandeling van Cyrillus, in vroeger jaren geschreven, tegen de Joden en eenige preeken in de volkstaal van zijn zeer op de Roomschen gebeten leermeester Maximus Margunius; van denzelfden Margunius werd kort daarna een dialoog gedrukt die de dwalingen der Roomsche Kerk bestreed, en nog in 't zelfde jaar een werk dat een verzameling was van allerlei opstellen van verschillende auteurs tegen den godsdienst der Katholieken. Maar toen was het ook uit met dit propagandamiddel. De Jezuïeten beschuldigden het hoofd der drukkerij

bij de Turken van 't verspreiden van boeken die tegen den Islam waren gericht; uit het geschrift van Cyrillus tegen de Joden wisten zij een plaats aan te wijzen waar ook uitspraken van Mohammed werden bestreden. Het onderzoek van deze beschuldiging geschiedde op echt Turksche wijze. Men begon met een troep Janitsaren naar de drukkerij te zenden, waar ze alles openbraken en veel vernielden; daarna werd de inhoud der boeken onder voorlichting van een paar tot den Islam bekeerde Grieken nader bekeken, en men kwam tot de konklusie dat er niets in stond wat tot gewelddadig optreden recht had kunnen geven.

Intusschen had de Engelsche gezant zich bij de Porte heftig beklaagd over het schenden van zijn rechten, en geeischt dat de bedrijvers en aanstichters van het onrecht gestraft zouden worden. Aan dien laatsten eisch wilden de Turken graag voldoen; elke aanleiding om woelige vreemdelingen te verwijderen was welkom. Aan de Jezuïeten werd dus tijdelijk het verblijf te Konstantinopel verboden. Door een leugen wist men hun leidslieden uit het klooster te lokken waar zij zich opgesloten hadden en weg te voeren, tot groote vreugde der Protestanten, die beweerden dat ook veel Katholieken er dankbaar voor waren dat de onruststokers van de baan waren. De Venetiaansche gezant schijnt ook tot het verdrijven der Jezuïeten meegewerkt te hebben; de Fransche daarentegen dreigde zelf weg te zullen gaan, indien men zijn trouwe vrienden vervolgde, maar zijn protest mocht niet baten. Het drukken werd echter voorloopig gestaakt, vermoedelijk omdat te veel vernield was, en ook omdat de Turken geen troebelen die voor hen geen voordeel opleverden begeerden.

Haga schafte raad. Op zijn verzoek zorgden de professoren te Genève voor de uitgave, die zeker de kosten aan den druk besteed ruimschoots vergoed heeft, want het geschrift maakte vooral in het Westen grooten opgang en werd nog in 't zelfde jaar in 't Fransch en Engelsch vertaald. Of het Leger gelukt is de dogmatische juistheid der achttien artikelen van Cyrillus' belijdenis in zijn aanteekeningen te bewijzen, blijft ter beoordeeling van deskundigen, maar ook een leek kan begrijpen dat de stoute daad van den Patriarch heel wat opschudding te weeg bracht. De Bijbel wordt door hem de onfeilbare open-

baring der waarheid genoemd en zijn gezag ver boven dat der Kerk gesteld, want „veel scheelt het of wij door den H. Geest onderricht worden of door een mensch, die uit onwetendheid kan falen, bedriegen kan en bedrogen worden. De goede God heeft vóor de schepping der wereld voorbeschikt wie zalig zullen worden, zonder rekening te houden met hun werken, en hij heeft verworpen wie hij verworpen heeft." „Niet door zijn werken, maar door 't geloof in Jezus Kristus wordt de mensch gerechtvaardigd; de goede werken zijn een noodzakelijk middel om de oprechtheid van ons geloof te toonen." Slechts twee sakramenten worden erkend: de doop en het avondmaal; de leer der transsubstantiatie wordt een verzinsel genoemd, in strijd met de bedoeling van Paulus (I Cor. 11, 23—26)[1].

Van verschillende zijden verschenen vlugschriften die deze verfoeielijke meeningen bestreden. Men kon niet gelooven dat zulke Calvinistische ketterijen de overtuiging uitdrukten van een Orthodoxen Patriarch: Haga had het stuk laten opstellen en met of zonder goedvinden van Cyrillus van diens naam gebruik gemaakt! Onbegrijpelijk is dat wantrouwen in de echtheid van het geschrift niet. Men wist niet dat Cyrillus langzamerhand zóo de denkbeelden der Calvinisten had aangenomen, dat hij de punten waarop het geloof der Grieksche Kerk afweek als van ondergeschikten aard beschouwde. Het streng dogmatische schijnt ook oorspronkelijk niet in zijn smaak te zijn gevallen. Er was ten minste in vroeger tijd, maar toch toen Cyrillus reeds Patriarch van Konstantinopel was, een samenspraak gedrukt[2]) tusschen Cyrillus en Anastasius van Antiochië, waarin de eerste op de vraag. „Wie is een Kristen?" antwoordt: „Hij die naar Gods wil een vroom, goed en godgevallig leven leidt." Stellig heeft de omgang met Leger zijn Kristendom veel konfessioneeler gemaakt.

De Fransche legatie te Konstantinopel, die de Katholieken met dezelfde middelen en om dezelfde redenen beschermde als Haga en Sir Roe de Protestanten, wilde onderzoeken of inderdaad de Patriarch de belijdenis had geschreven. Toen Cyrillus,

1) Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani *Confessio Christianae fidei*, Genève, 1633. pp. 5, 8, 9, 41, 54.

2) Zie de beschrijving van dit uiterst zeldzame, in 1625 te Londen gedrukte, boekje bij Legrand, *o. l.* I, blz. 193.

naar 't bestaande gebruik, zijn opwachting maakte bij den Graaf de Marcheville, die kort geleden zijn post aanvaard had, toonde deze gezant hem de belijdenis en vroeg hem of hij haar voor zijn werk erkende. Op een bevestigend antwoord liet de Marcheville hem een brief van den Paus zien, waarin deze den gezant opdroeg aan Cyrillus te vragen of die belijdenis werkelijk van hem was en zoo ja, of hij van plan was daarin te volharden. Cyrillus antwoordde onmiddellijk dat hij het daarin vervatte volhield, geloofde en beleed, en dat hij bereid was een ieder die hem van dwaling wilde overtuigen op Kristelijke wijze te woord te staan. Deze bekentenis verzocht de gezant hem in tegenwoordigheid van het hoofd der Kapucijner monniken te herhalen, 't geen onmiddellijk geschiedde.

Als strijdmiddel was het dokument voor de Protestanten van groote beteekenis. De predikant der Nederlandsche Ambassade te Venetië, Volkert van Oosterwijck, schreef aan Leger om eenige exemplaren van de belijdenis, onderteekend door Cyrillus en door de geestelijken die het met hem eens waren. Hij wilde die zeer authentieke stukken vooral gebruiken om de geestelijkheid van Venetië voor de goede zaak te winnen. Ook in Frankrijk en in de Nederlanden konden zulke exemplaren zwakken in 't geloof sterken en twijfelaars overtuigen.

In sterke tegenstelling met het hartstochtelijk partijkiezen van Roomschen en Protestanten, staat het stilzwijgen van de Grieksche geestelijkheid ten opzichte van Cyrillus' belijdenis. Men heeft dat aan de verregaande onkunde en onverschilligheid der Orthodoxe Kristenen toegeschreven, maar die verklaring is al zeer onaannemelijk. De echtheid van het geschrift kon in 't Oosten zóo kort na 't verschijnen niet geloochend worden, instemming druischte tegen de overtuiging der meerderheid in, en openlijke afkeuring van de verkondigde beginselen zou op dat oogenblik de Kerk verzwakken in haar strijd tegen Rome. Zoo bleef niets anders over dan een diepzinnig stilzwijgen. Eerst later, twee jaar na Cyrillus' dood, bleek duidelijk hoe men over zijn daad dacht. Een synode sprak haar anathema over hem uit, omdat hij lasterlijk gezegd had dat de geheele Oostersche Kerk de gevoelens van Calvijn deelde, dat de Kerk van Kristus liegen kon, dat de mensch niet vrij is van wil, en dat door het woord van den priester brood en wijn niet in

het ware lichaam en het ware bloed van Jezus veranderd worden. Ook werd hem tot groote zonde gerekend dat hij de bemiddeling der Heiligen ontkend had. In 1643 en in 1672 hebben twee andere synoden dit anathema bevestigd, maar op de laatste veroordeelde men niet meer Cyrillus, maar alleen de belijdenis. De tijd was gekomen waarop men met een schijn van waarheid kon beweren dat de belijdenis niet het werk was van den Patriarch, en men dus de Kerk kon zuiveren van de schande een ketter op de aanzienlijkste plaats van haar organisatie te hebben geduld. Voortaan zou het heeten dat de Patriarch, nu ja, veel sympathie had gevoeld voor de Protestanten en hun leer, maar toch nooit aan de orthodoxie ontrouw was geworden. Gretig sloeg men geloof aan deze meening; tot in den laatsten tijd zijn er Grieksche schrijvers geweest die de echtheid van Cyrillus' goddeloos geschrijf hebben bestreden. De korrespondentie van den Patriarch, waarin we de ontwikkeling van zijn denkbeelden kunnen volgen, toont reeds het onwaarschijnlijke van de argumenten der Grieksche patriotten aan; hun betoog is van alle kans op overtuigen beroofd door 't bekend worden van 't origineel der belijdenis, dat te Genève bewaard wordt en eigenhandig door Cyrillus is geschreven. Vergelijking met het schrift van zijn brieven laat geen twijfel over [1]).

Wie zich onbevoegd rekent om uit te maken, of Cyrillus het ware geloof heeft beleden, en den aanleg mist om theologische disputen te waardeeren, kan niettemin bewondering gevoelen voor den moed die uit de geheele houding van den Patriarch spreekt, vooral wanneer hij weet dat geen plotselinge bekeering of opvlammende haat tegen Rome, maar een

1) Belangstellenden in Nederland kunnen op de Leidsche Bibliotheek het facsimile der eerste bladzijde van Cyrillus' belijdenis (te vinden in het eerste deel, blz. 318, van Legrand's *Bibliographie Hellénique*) vergelijken met de aanteekeningen die de Patriarch op den rand van een exemplaar der Nieuwgrieksche vertaling van Bellarminus' *Explicatio doctrinae christianae* heeft geschreven. Hij schonk dit door hem geëmendeerde boekje aan zijn vriend Le Leu de Wilhelm, die het aan Daniël Heinsius gaf. Te Leiden worden ook brieven van Cyrillus Lucaris bewaard, doch deze zijn op één na alle in het Latijn geschreven; er komen echter Grieksche citaten in voor. Van dien eenen Griekschen brief (gericht aan Justus Lipsius in 1601, en uitgegeven door Burmann in diens *Sylloge* II blz. 67) is alleen de onderteekening van Cyrillus Lucaris zelf.

leven van ernstige studie, aan oplosbare en onoplosbare vraagstukken gewijd, hem tot zijn bekentenis heeft gebracht. Op één punt zal men evenwel de synode die hem kort na zijn dood veroordeelde in 't gelijk moeten stellen: Cyrillus maakte zich schuldig aan onwaarheid door zijn belijdenis uit te geven voor de meening der geheele Orthodoxe Kristenheid. Hugo de Groot, die in 't algemeen hard over Cyrillus oordeelde, heeft hem deze aanmatiging te recht hoog aangerekend; „indien, zegt hij, de Paus iets dergelijks had gedaan, zouden de wanden van alle scholen en kerken weerklinken van het verwijt dat hij de geestelijkheid tyranniseerde." [1]) De verdedigers van den Patriarch hebben wel daartegen aangevoerd dat vele bisschoppen en bijna de geheele geestelijkheid van Konstantinopel hem steunden, maar de hierboven aangehaalde brief van Gerasimus, en niet minder het stilzwijgen van de meeste andere prelaten, bewijst wel dat slechts een kleine groep in alles met den hervormer meeging.

Cyrillus had niet de hooghartige minachting voor de levende taal van zijn volk die uit den brief van Gerasimus spreekt. Als Kretenser moet hij gekend hebben de merkwaardige literatuur die, gedeeltelijk onder Venetiaanschen invloed, op zijn eiland in de vijftiende en zestiende eeuw ontstaan was; een heldendicht dat het nationaal bezit van geheel Hellas zou worden, tragedies en blijspelen waren er gedicht in de taal die door de onkunde van Gerasimus met een enkel woord in den ban werd gedaan en die te recht, maar geheel anders dan in zijn bedoeling lag, door hem vergeleken kon worden met het „arme" Italiaansch. Ook in Venetië heeft Cyrillus zeker kennis gemaakt met de ontluikende letterkunde van zijn volk. Zijn leermeester Margunius schreef hem zelfs in de volkstaal over filosofische onderwerpen; van denzelfden geleerde hebben we ook een vertaling van Heiligenlegenden in het levende Grieksch. Maar al was Cyrillus niet door geboorte en opvoeding vrij geweest van de bekrompenheid der puristen van zijn tijd, zijn wensch om als hervormer op te treden zou hem er wel

---

1) H. de Groot, aangehaald en bestreden door Th. Smith in *Collectanea de Cyrillo Lucario*, Londen 1707. pp. 48, 53.

toe gebracht hebben om de verstandige taktiek over te nemen van zijn grootste vijanden, de Jezuïeten. Dezen hadden al vroeg begrepen dat zij die het volk tot een ander inzicht wilden brengen zich moesten bedienen van een taal die iedereen begreep; door hun toedoen hadden dan ook reeds verschillende werkjes het licht gezien die in het verachte Nieuw-Grieksch de voortreffelijkheid der Roomsche leer verkondigden. Grammatika's en woordenlijsten werden geschreven ten dienste van de propaganda, en zoo werden de Jezuïeten van Rome en de gereformeerde Professor Crusius in Tübingen om gelijke redenen de eerste wetenschappelijke beoefenaars van de gesproken taal. Een propaganda die zich onmiddellijk tot het verstand van de menigte richtte, en tegenover de wijding die de onduidelijkheid aan een kerktaal pleegt te geven de bekoring kon stellen van een gemakkelijk te volgen betoog, kon zeer gevaarlijk worden. Misschien herinnerden de geleerde kerkvorsten zich ook dat met dergelijke middelen hun voorouders in de negende eeuw de Russische Heidenen voor het Orthodoxe Geloof hadden gewonnen; de pogingen van Roomsche zendelingen uit Duitschland waren er mislukt, omdat dezen aan het Latijn als liturgische taal vasthielden, en de Byzantijnsche apostelen, Cyrillus en Methodius, waren geslaagd, omdat zij zich van het Oud-Bulgaarsch bediend hadden. 't Was dus hoogst natuurlijk dat Cyrillus ijverig meewerkte aan de onderneming van Haga om een vertaling van het Nieuwe Testament in het Grieksch van zijn tijd [1]) tot stand te brengen. Het plan was trouwens geheel in den geest van de Hervorming.

Reeds in 1628 was men aan deze vertaling begonnen. Cyrillus had in een priester uit Gallipoli aan den Hellespont, Maximus, een geschikt persoon voor 't werk gevonden; in 1632 kon Haga aan de Staten schrijven dat de overzetting in kopy gereed was. Deze onderneming vereischte heel wat meer geld dan het drukken van Cyrillus' geloofsbelijdenis, en men moest zich dus wenden tot een Protestantsche regeering die geneigd was de drukkosten te betalen. De Staten wonnen het advies

1) De geschiedenis van deze bijbelvertaling is 't eerst nauwkeurig onderzocht door C. Sepp in zijn *Bibliographische Mededeelingen* (Leiden 1883, blz. 188—256). De hoofdinhoud van deze studie is in de volgende bladzijden aangevuld door bijzonderheden, voornamelijk aan de briefwisseling ontleend die door Legrand is uitgegeven.

in van den Leidschen Orientalist Golius, die de toestanden in de Levant van nabij kende, en op zijn aanbeveling verklaarden zij zich bereid de uitgave te bekostigen. In Konstantinopel was natuurlijk geen gelegenheid om het boek te laten drukken; men besloot daarom het werk op te dragen aan een firma te Genève, vermoedelijk omdat men daar gemakkelijker een geschikten corrector zou kunnen vinden. Onze gezant te Bazel, van Brederode, zou een kontrakt sluiten en toezicht houden op de uitvoering. De oplaag werd bepaald op 1500 exemplaren, de kosten op 2400 gulden aan papier en 1300 gulden aan drukkosten; honorarium aan den corrector te geven was in die som niet begrepen.

De zaak die zoo flink werd aangepakt had een langzaam verloop. De eerste tegenspoed dien men ondervond was de dood van den vertaler, van wien men had gehoopt dat hij bereid zou zijn naar Genève te gaan om als corrector dienst te doen. Nu moesten twee geleerden te Genève, de gebroeders Le Clerc, beginnen met alle verkortingen waarmee de Westersche zetters geen weg wisten uit te schrijven; daarna werden twee proeven door een anderen corrector nagezien en vervolgens een derde proef gelezen door de beide Le Clercs. Dit kostte veel tijd en veel geld. Brederode moest 7500 gulden voorschieten, waarvan een gedeelte eerst vijf jaar na zijn dood door de Staten aan zijn opvolger en bloedverwant Cornelis Nieuwland, na herhaald verzoek, werd teruggegeven. Toen eindelijk, in 1638, het boek van de pers kwam deed zich een tweede moeielijkheid voor. Hoe zou men de exemplaren naar het Oosten verzenden? Via Marseille was de aangewezen weg, maar dan moest men Avignon passeeren, en in die stad, toen in 't bezit van den Paus, zou hoogstwaarschijnlijk de geheele voorraad worden aangehouden. Er bleef niets anders over dan den omweg te nemen over Holland, van waar men per scheepsgelegenheid de boeken naar Konstantinopel zou zenden. Een deel der oplaag kwam inderdaad op die wijze daar aan en werd er verspreid. Andere exemplaren werden een paar jaar later aan twee Grieken die te Leiden gestudeerd hadden meêgegeven naar hun vaderland, en zoo bereikten ten slotte vierhonderd exemplaren hun bestemming, ofschoon eerst zeer langzaam, want ten huize van den Engelschen gezant, die na

't vertrek van Haga in 1639 de aangewezen beschermer der Protestantsche belangen in Konstantinopel was, bleef een groot aantal boeken langen tijd ongebruikt liggen. Ruim duizend exemplaren zouden nog bijna een eeuw in Genève opgestapeld blijven, om redenen die zeker weinig eervol waren voor ons land en die wij zoo straks zullen vermelden.

Nog vóor de Staten de eerste bezending Nieuwe Testamenten naar Konstantinopel hadden geëxpediëerd, werd door hen reeds een nieuw middel tot propaganda ondernomen. De symbolische en liturgische geschriften der Nederlandsche Hervormde Kerk werden op hun kosten door de hierboven aangeduide Grieken te Leiden in de volkstaal overgebracht en door de Elzeviers gedrukt. Dit werk ging vlugger van de hand, maar ook hierbij toonde de regeering een treurige traagheid in het uitbetalen van het loon. Ook een overzetting van dezelfde geschriften in 't Arabisch werd ondernomen, maar niet voltooid.

Misschien is in 't gelijktijdig ondernemen van zóo velerlei, en in de ongelukkige schrielheid wanneer het op betalen aankwam, de oorzaak te zoeken van de verflauwde belangstelling in het hoofdwerk, de verspreiding van het Nieuwe Testament. Te Genève eischte men nog betaling van gelden voor pakhuisloon, en de Staten, die reeds in gebreke waren gebleven om hun gezant te Bazel en hun medewerkers te Leiden op tijd het verschuldigde te geven, maakten bezwaar om aan de billijke eischen van hun Geneefsche schuldeischers te voldoen. De „Directeuren der Handel en Navigatie op de Levant" trokken zich nu de zaak aan; zij verzochten in 1666, tegen lossing van het verband waaronder de oplaag zich te Genève bevond, de boeken te mogen overnemen, om die als „een seer aengenaem present.... mede te geven aen den heere resident Croock voor eenige Grieckscbe Christenen tot Constantinopolis, Smirna etc." Hun verzoek werd toegestaan, doch 't zij dat de verschuldigde som (*f* 400) hun te hoog was, 't zij belangrijker zaken hun aandacht in beslag hielden, het besluit werd eerst in 1733 ten uitvoer gebracht [1]). In dien tijd waren reeds vele exem-

1) Sepp (*Bibliographische Mededeelingen*, blz. 222 vlg) gelooft dat de Directeuren zoo handelden ter bevordering „hunner commercie en navigatie." In 1662 zouden zij

plaren door de eerste zending in de Levant verspreid en 't boek had er wel aftrek gevonden: immers in 1704 verscheen een, te Londen gedrukte, tweede uitgaaf die later herhaaldelijk op nieuw ter perse is gelegd. Men scheen van den grooten voorraad die zich toen nog te Genève bevond, niets te vermoeden.

De twee kwartijnen die de vertaling bevatten maken een gunstigen indruk. De priester Maximus heeft zich goed van zijn taak gekweten; hij heeft zich niet bepaald tot het vervangen van oude woorden en vormen door de in zijn tijd gebruikelijke, maar hij heeft werkelijk met behoud van de beteekenis alles overgebracht in idiomatisch Nieuw-Grieksch. De syntaxis heeft de analytische konstruktie van een moderne taal, die noodzakelijk is om den inhoud te doen begrijpen door menschen die niet thuis zijn in het Oud-Grieksch en met tegenwoordige deelwoorden en allerlei partikels slecht raad weten. Brieven van Cyrillus Lucaris toonen aan dat de Patriarch de vertaling op menig punt verbeterd heeft. Of intusschen de Staten iets van beteekenis bereikt hebben met hun kloek begonnen en knoeierig doorgezette onderneming, valt te betwijfelen. Het eigenlijke volk heeft in Griekenland zich nimmer veel aan de lezing van den Bijbel gelegen laten liggen, en de geestelijken hadden geen vertaling noodig, die zij buitendien in hun minachting voor de levende taal als verwerpelijk, ja bijna als godslasterlijk beschouwden. Naar kennismaking met de liturgie der Hollanders verlangde men nog minder; het goedmoedige vertrouwen, uitgesproken in een door de Staten aanvaard advies der theologische fakulteit te Leiden, dat het bekend maken van de zuivere leer evenveel zou uitrichten als

---

om aan een invloedrijken drogman bij de Porte genoegen te doen de kosten gedragen hebben van het drukken eener Orthodox-Grieksche belijdenis door Movila tegen de dwalingen van Cyrillus geschreven; de begeerte om door verspreiding van het Evangelie de hervormde beginselen te verbreiden zou dus geen hoofdmotief voor hen geweest zijn. Ik kan mij met die beschouwing niet vereenigen; dat de druk van Movila's belijdenis door de Directeuren was bekostigd, is ver van bewezen en met de verspreiding van het Evangelie in de volkstaal maakte men zich in 't Oosten stellig meer vijanden dan vrienden; wij weten van geestelijken die er tegen geijverd hebben. Ook is bekend dat de Directeuren verschillende exemplaren in Genève, waar zij toch geen handelsbelangen hadden, aan belangstellenden ten geschenke gaven. Men zie Legrand, *Bibl. Hell.* I. blz. 387 en 388.

de Mohammedanen voor zich bereikten door het zwaard, bewijst zeker de oprechtheid van 't geloof der Hoogmogenden, maar bevestigd werd het niet.

In 1634 verliet Leger het huis van onzen gezant, waar hij vijf jaar gewoond had en voor de Protestanten van allerlei landaard kerk had gehouden. Haga en zijn vrienden, zijn vrouw en zijn zuster, verloren in hem een goed vriend, een man wiens buitengewone eigenschappen als mensch minder blijken uit de hoogdravende termen waarin zijn geestverwanten van hem spreken, — „men had in Konstantinopel om een predikant gevraagd, en men kreeg een engel," — dan uit het niet noemen van een enkele ondeugd van den kant zijner vijanden. Voor Cyrillus vooral was het vertrek van Leger, die niet langer zijn gemeente in Piemont zonder geestelijk hoofd mocht laten, een zeer groot verlies. Hij gaf zijn vriend een brief mee aan de professoren te Genève waarin hij nogmaals getuigenis aflegt van zijn geloof en verklaart hun leer te omhelzen, „die Orthodox en Katholiek is." In andere brieven had hij reeds betoogd dat de Grieksche Kerk evenals de Hervormers het ware geloof aanhing; 't bijgeloof in zijn kerk was er ingebracht door de Kerk van Rome, toen deze van „apostolica, pontificia" is geworden, maar men kon deze verkeerdheden langzamerhand opheffen. Zoo wil hij de beelden in de Kerk als ornamenten dulden, maar men wake er tegen dat de gemeente er iets anders inziet. De aanbidding van beelden is ten allen tijde door de Kerk streng afgekeurd, doch Cyrillus verwerpt ook de vereering er van als bijgeloof en zweemend naar afgoderij. Bij zulke overtuigingen paste slecht het waarnemen van zijn priesterlijke funktiën, het handhaven van het ritueel; dat hebben zijn vijanden hem herhaaldelijk, ook na zijn dood, verweten.

Ook Leger moet het onzuivere van den toestand gevoeld hebben. In een zijner brieven spreekt hij de hoop uit, dat Cyrillus, die in ballingschap geweest was, wanneer hij teruggekeerd zal wezen „het lange kleed van het wereldsche gezag moge afleggen, met behoud van het geestelijke; dan zullen zijn vijanden minder vat op hem hebben, en dan kan hij, bevrijd van wereldsche zorgen, zich onverdeeld wijden aan 't geen

zijn roeping is: het onderwijzen en bevestigen der waarheid, mondeling en schriftelijk [1]).” De gelegenheid om zich in het ambtelooze leven terug te trekken was uitmuntend. Een persoonlijke vijand van Cyrillus was door ’t beloven van groote geldsommen op den patriarchalen troon gekomen, maar spoedig gedwongen zich terug te trekken, daar hij aan de Turken ’t beloofde niet kon betalen; zijn plaats was ingenomen door een niet bijzonder begaafd, maar, volgens Leger, zeer rechtschapen man die de beginselen van Cyrillus was toegedaan. Voorloopig maakte deze laatste inderdaad geen aanspraak op zijn vroegere waardigheid, maar leefde rustig in het huis van Haga. Doch op den duur scheen hij het toch zijn plicht te achten op nieuw naar ’t Fanar terug te keeren, waar de geestelijkheid en ’t volk hem ’t liefst zagen. Niet langer dan een jaar zou hij er nog in betrekkelijken vrede leven.

De grootste vijand van den Patriarch, Cyrillus van Berrhoea, die hem reeds eenmaal uit het Patriarchaat verdrongen had, zette alles in ’t werk om hem ten val te brengen. Het is zeker dat die vijandschap niet uit overtuiging van ’t gevaarlijke van Cyrillus Lucaris’ leer voortkwam, maar uit motieven van lagere orde. Reeds vroeger had Cyrillus van Berrhoea zich schuldig gemaakt aan diefstal van gelden die hij in opdracht van den Patriarch voor de kerk had opgehaald. Voor dit misdrijf had hij de vergiffenis gekregen die hij in een zeer nederigen brief (door Legrand uitgegeven) [2]) aan Cyrillus Lucaris verzocht had, maar die grootmoedigheid had zijn haat tegen den Patriarch niet weggenomen. Zoolang intusschen de Sultan in Konstantinopel was behoefde Cyrillus geen ernstig gevaar te duchten, daar de Hollandsche en Engelsche gezanten tusschenbeide zouden komen, wanneer maatregelen van geweld tegen hem werden genomen. Daarom besloten zijn vijanden — wie het precies geweest zijn valt niet met zekerheid te zeggen, maar zeker is ’t dat Cyrillus van Berrhoea hun aanvoerder of hun werktuig was en dat uit Rome heel wat geld gestuurd is voor ’t kiezen van een nieuwen Patriarch — van de gelegenheid gebruik te maken dat Moerad IV zijn hoofdstad verlaten had

1) Legrand, *o. l.* IV blz. 450.
2) Legrand, *o. l.* IV blz. 448.

en tegen Bagdad oprukte, om zich de medewerking te verzekeren van diens stadhouder Baïram Pasja. Bij hem kwamen zij met de aanklacht dat Cyrillus de kozakken had opgehitst tot plundering van de stad Azak aan de Don. Die beschuldiging werd aan den Sultan overgebracht, en ofschoon zij door niets gestaafd is, en ook op zich zelf hoogst onwaarschijnlijk moet heeten, had zij ten gevolge dat tegen Cyrillus een doodvonnis werd uitgevaardigd. Vóor de bevriende gezanten den tijd hadden zich tot den Sultan te wenden of Cyrillus in veiligheid te brengen, werd de Patriarch in de gevangenis gebracht; den volgenden dag werd hij geworgd en in zee geworpen. Het aan land gespoelde lijk is eerst veel later op bevel van den Patriarch Parthenius II op eervolle wijze in de stad begraven.

Hoewel Cyrillus, geleerd en moedig als hij was, in die eigenschappen noch van Luther noch van Calvijn de gelijke genoemd kan worden, is het toch niet aan hem te wijten dat de hervorming die hij beoogde mislukte. Hij was niet de vertegenwoordiger van denkbeelden en gevoelens die leefden in de gemoederen van zijn volksgenooten; hun afkeer van den godsdienst der Westerlingen moest hij veredelen tot liefde voor zelfstandig onderzoek, en daartoe zouden ook den geniaalste wellicht de krachten, zeer stellig de levensjaren ontbroken hebben.

Een jaar na den dood van Cyrillus, dus in 1639, verliet Haga Konstantinopel. Eerst in 1658 werden de belangen van ons land op nieuw in Turkije waargenomen door een zaakgelastigde, die met dezelfde waardigheid bekleed was. Ditmaal viel de keus op een geleerde, Levinus Warner, een Duitscher van geboorte, die een professoraat in de Oostersche talen te Leiden had opgegeven om langer te kunnen blijven in de omgeving waarheen hij door de Curatoren der Universiteit in 't belang van zijn studie gezonden was. Of hij, op dezelfde wijze als Haga, ook voor de Protestantsche Kerk geijverd heeft is niet bekend; zijn naam is beroemd geworden door de verzameling Oostersche handschriften die hij bij testament aan de Leidsche Universiteit vermaakte. Door hem is ook voor Orientalisten de Leidsche Bibliotheek een der merkwaardigste van Europa geworden.

De belangstelling in de Grieksche Kerk bleef in allen gevalle in Holland nog lang levendig, ook buiten den kring der bijbelverspreidende Directeuren van den handel op de Levant. Op de Koninklijke Bibliotheek te 's Gravenhage wordt een afschrift bewaard van de vragen die de Deventersche burgemeester en geleerde Gijsbert Cuper aan zijn vriend de Hochepied meegaf toen deze in 1688 als konsul naar Smyrna vertrok; zij handelen allen over het geloof der Grieken, en zouden door verwijzing naar de Confessio van Cyrillus voor 't grootste gedeelte beantwoord kunnen worden. Het is echter wel waarschijnlijk dat aan Cuper de belijdenis van Cyrillus bekend was, maar dat hij nauwkeurig wilde weten, in hoeverre de daarin verkondigde leer de overtuiging weergaf der Grieken; ook zou het geen wonder wezen, dat toen reeds in 't Westen de meening was verbreid, die eerst in onzen tijd voor goed van de baan geschoven kon worden, dat het Protestantisme van den oecumeenschen Patriarch een verzinsel der Calvinisten genoemd moet worden.

Leiden, November 1901. D. C. Hesseling.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolicums von Professor Lic. Dr. Carl Clemen Privatdocent an der Universität Halle. Wittenberg. (Giessen 1900. M. 5).

Dat godsdienstige voorstellingen, ook al hebben zij voor ons gevoel alle waarde en beteekenis verloren, toch nog zeer langen tijd door hun gevolgen kunnen nawerken is van algemeene bekendheid. Zoo hebben wij het aan een sinds lang verworpen inspiratieleer te danken, dat de bijbel zulk een voorname plaats blijft innemen in ons godsdienst-onderwijs en wij nog altijd aan dat „boek der boeken" in den regel onzen „tekst" voor godsdienstige toespraken ontleenen. Niet minder valt iets dergelijks optemerken ten aanzien van het Christusgeloof. Al zullen er onder de onzen niet velen gevonden worden die ipsissimis verbis een echt middelaarsgeloof op Christelijk standpunt voor hun rekening durven nemen, toch valt het niet te ontkennen, dat in den jongsten tijd, wel niet in de gemeente maar dan toch onder sommigen van onze jongere theologen, een sterke neiging bestaat om Christus wederom tot het centraalpunt te maken van alle vroomheid die als ware en echte vroomheid in haar hoogste ontwikkeling zal mogen erkend worden. Ook hier wederom nawerking, proeve van repristinatie of liever verwatering van vroegeren toestand. Maar het Symbolum Apostolicum! — dat toch ook vele eeuwen lang zulk een heilrijken invloed op het Christelijk godsdienstig leven heeft uitgeoefend, — wie noemt het nog? Met recht mag gezegd worden, dat de weleer zoo algemeen bekende „12 artikelen" in onze kringen totaal hebben uitgediend. Niets,

dat onder ons nog aan het vroeger gebruik herinnert. Uit een historisch oogpunt mogen wij het belangrijk achten, als een Kattenbusch dat eerbiedwaardig stuk der oudheid ons in oorsprong en geschiedenis doet kennen, niemand onzer, die er ook maar in de verste verte aan denkt om voor het godsdienstig leven er gebruik van te maken.

Geheel anders is het oordeel van den Duitschen hoogleeraar, met wiens hier boven aangeduid werk ik de lezers van dit tijdschrift wensch bekend te maken. Hij betreurt het ten diepste, dat ook in zijn vaderland het Symbolum Apostolicum, welks verklaring aldaar bij het godsdienstonderwijs nog altijd een plaats behoort intenemen, steeds meer in verval komt. Inzonderheid valt dit optemerken met betrekking tot één dezer artikelen, de zoo raadselachtige „nederdaling ter helle." Van dit toevoegsel moet gezegd worden, dat het ook zelfs in Duitschland voor de kerk alle beteekenis verloren heeft. Terwijl het als van alle belang ontbloot of als volstrekt onhoudbaar veelal wordt doodgezwegen, weet men over het algemeen niet, wat er mede aantevangen. In het voor ons liggend werk, door den hier medegedeelden stand van zaken in het leven geroepen, komt de schrijver tot een geheel tegenovergesteld resultaat. Volgens hem heeft het leerstuk van den „descensus ad inferna" ook voor onzen tijd nog altijd groote waarde als drager van een godsdienstige gedachte. De uiteenzetting hiervan moet dan tevens dienen om eenig licht te doen opgaan over de vraag, wanneer dat eigenaardig toevoegsel in het symbool is opgenomen, en over de wijze, waarop het symbool zelf ontstaan is. Drieledig is daarom de indeeling van het onderzoek. Eerst wordt gevraagd naar den ouderdom, dan naar de beteekenis van het toevoegsel en eindelijk naar de waarde, die ook wij daaraan hebben toetekennen.

Bij het onderzoek naar den ouderdom van het toevoegsel (bl. 8—114) leeren wij den schrijver kennen als een beslist tegenstander van de Kattenbusch-Harnack'sche theorie, volgens welke alle symbolen, zoowel die van het Oosten als die van het Westen, van het Symbolum Romanum afkomstig zijn en voor 270 over het algemeen genomen in het Oosten van echte Symbolen nog niets bekend is. Op verschillende gronden verklaart Clemen zich daartegen en blijft hij aan het oudere ge-

voelen zich houden, dat ook reeds voor 270 Oostersche Symbolen kunnen worden aangewezen, die van het Symb. Rom. volkomen onafhankelijk zijn en veeleer als zusterformulen moeten worden aangemerkt. Dat alle Symbolen van het Symb. Rom. afhankelijk zouden zijn, acht hij noch voor het Oosten noch voor het Westen bewezen en zelfs voor de Africaansche Symbolen niet zeker. Als voorbeeld van zulk een Oostersch Symbool reeds voor 270 wijst hij o. a. op het Symbool van Irenaeus, dat volgens hem niet, zooals Kattenbusch wil, met dat van Rome overeenstemt, maar een geheel ander karakter draagt en zekere eigenaardigheden vertoont, die wij later in Oostersche en Westersche Symbolen terugvinden, en die op verwantschap wijzen met den lateren hieruit geboren Textus receptus. Verder beroept Clemen zich op Justinus Martyr en Marcion, voorts op sommige in Aegypte en Kappadocië gebruikte formulen, die door Kattenbusch voor niets meer dan trinitarische doopbelijdenissen worden aangezien. Overigens gaat Clemen uit van de onderstelling, dat die alleroudste Oostersche Symbolen hun grond hebben in zekere vaste Christologische formulen, die bij Ignatius, Polycarpus en in de N. T. litteratuur worden aangetroffen.

In verband nu met deze van Kattenbusch afwijkende beschouwing omtrent den oorsprong der Symbolen, komt Clemen tot een geheel ander resultaat dan deze ten aanzien van den ouderdom van het stuk over den descensus. Terwijl Kattenbusch dit invoegsel, met beroep op Ruffinus, eerst in de vierde eeuw in Aquileja en omgeving doet ontstaan, om van daar uit langzamerhand over Gallië en Spanje zich te verspreiden, doet Clemen opmerken, dat dit „descendit ad inferna" mede tot de zoo straks reeds genoemde eigenaardigheden behoort van vele Oostersche en Westersche (niet alleen Gallische) Symbolen, die wel nog niet geheel en al als de Text. rec. luiden, maar met dezen toch veel gemeen hebben. Daar nu onze auteur verder meent te kunnen aantoonen, dat niet weinige van die eigenaardigheden uit Oostersche Symbolen afkomstig zijn, acht hij het allerwaarschijnlijkst, dat wij ook voor dat „descendit ad inferna" dienzelfden oorsprong moeten aannemen. Te eerder acht hij zich daartoe gerechtigd, omdat in de hierboven bedoelde Christologische formulen, die met de Oostersche sym-

bolen in zoo nauwe betrekking staan, naast kruisdood, opstanding en hemelvaart ook de nederdaling in den Hades reeds voorkomt. Daar nu 1 Petr. 3, 18 en 19 en 4, 6 blijkbaar op zulk een Christologische formule gezinspeeld wordt, meent Clemen bepaaldelijk van deze teksten te moeten uitgaan om tot een goede interpretatie van het bedoelde geloofsartikel te komen.

In het daaraan gewijde tweede hoofdstuk (bl. 115—181) ontvangen wij eerst een breede exegetische beschouwing van de beide genoemde plaatsen uit den eersten Petrusbrief. Met verwerping van elke metonymische of metaphorische verklaring, toont Clemen aan, dat hier werkelijk en in den meest eigenlijken zin des woord aan een nederdaling van den Christus in den Hades, de onderaardsche verblijfplaats der dooden, gedacht moet worden en wel in den tijd die verliep tusschen zijn dood en opstanding. Die nederdaling had ten doel om aan hen, die reeds vroeger gestorven waren, de prediking des heils te brengen. Ook zij toch moesten gelegenheid ontvangen tot bekeering, daar zij in onwetendheid gezondigd hadden. Uit verschillende N. T. plaatsen blijkt voldoende, dat zulk een tusschentoestand in den Hades algemeen werd aangenomen en dus ook Jezus ondersteld moest worden bij zijn sterven derwaarts te zijn heengegaan. Wat eindelijk de vraag betreft, hoe men er toe gekomen is, zich den Christus in de onderwereld predikende voor te stellen, als een brenger van de heilsboodschap aan gestorvenen, Clemen verwerpt de meening, als zou hier aan inwerking van Babylonische, Grieksche of Buddhistische mythologie gedacht moeten worden. Ook van Joodschen invloed kan hier geen sprake zijn, omdat nergens een Messias of eenige andere persoonlijkheid genoemd wordt, die aan de dooden zou prediken. Als nog het meest voor de hand liggende wil Clemen gewezen hebben op de Nieuwtestamentische voorstelling (Rom. 10, 14), dat aan alle bekeering toch prediking moest voorafgaan. De aard der zaak zelf bracht alzoo mede ook die werkzaamheid den Christus op te dragen.

In verband nu met de hier gegeven verklaring van 1 Petr. 3 komt Clemen dan verder tot de conclusie, dat ook in het symbool oorspronkelijk geen andere dan deze opvatting van den descensus bedoeld is. Vooreerst is het niet wel denkbaar,

dat de maker van 1 Petr. 3 door zijn vermelding van den dood van Jezus als een bewijs van de werkzaamheid van onschuldig lijden ooit aan die formule van den descensus zou herinnerd zijn, als het zijn van Jezus in den Hades daarin niet verstaan werd van een prediking aldaar. Vervolgens zie men niet voorbij, dat ook de verwante Syrische Didascalia als doel van den descensus aangeeft: om Abraham, Isaäk, Jacob en al zijn heiligen de voleindiging der wereld en de opstanding der dooden te verkondigen. Daar er voorts geen andere sporen van zulk een formule tot ons zijn gekomen, hebben wij minstens geen bewijs daarvoor, dat daarin over den descensus anders gedacht is. Dat in zulk een formule met den descensus niets anders zou bedoeld zijn dan een voorbijgaand verblijf van de ziel van Jezus in den Hades, is bovendien hoogst onwaarschijnlijk. Het artikel zou dan eenvoudig niet zijn opgenomen. Al de historische feiten toch zijn als heilsfeiten bedoeld. Zelfs aan het ταφέντα en ἀναβάντα kan nog een secundair-godsdienstige beteekenis verbonden worden. Met den descensus is zulks niet het geval. Wij moeten dus wel aannemen, dat daaraan dezelfde godsdienstige gedachte ten gronde lag als aan 1 Petr. 3, 18, 19. Clemen toont dan ook aan, dat in de oudste litteratuur van een andere opvatting van den descensus niet blijkt. Wel is er verschil over den omvang en het gevolg der Hadesprediking, alsmede over de aanvankelijke werking, maar dat er een prediking van het Evangelie plaats had, daarover zijn allen het eens. Tal van citaten moeten dienen om ons hiervan te overtuigen. Intusschen ontgaat het ook Clemen niet, dat naast deze voorstelling ook nog een andere zich baan brak, volgens welke de nederdaling ter helle ten doel had den duivel te overwinnen. Hij doet evenwel opmerken, dat die voorstelling noch vroeger noch later ooit er toe geleid zou hebben den descensus in het symbool optenemen, omdat diezelfde gedachte reeds door de vermelding van Jezus' kruisdood was uitgesproken. Alleen in die kringen kon men overigens op zulk een toevoegsel gesteld zijn, waar, evenals zulks in 1 Petr. het geval is, de onder een vroegere bedeeling door Heidenen en Joden begane zonden niet toerekenbaar geacht werden tenzij ook hun de heilsprediking gebracht werd. De ware beteekenis van het „descendit ad inferna" moet derhalve alleen in

overeenstemming met de aan 1 Petr. 3, 18—19 ten gronde liggende formule verklaard worden.

In het derde hoofdstuk eindelijk (bl. 182—232) komt de schrijver tot wat voor hem het allervoornaamste is, de beteekenis die het „descendit ad inferna" nog heeft voor ons. Wat den vorm betreft, zoo betoogt hij, heeft dit artikel voor ons geen waarde. Er is geen onderwereld in den zin der antieke voorstelling. Maar daarom is het stuk in zijn geheel nog niet onhoudbaar. Hoofdzaak was daarin voor de Christelijke oudheid de prediking aan de gestorvenen. De daardoor uitgedrukte religieuse gedachte behoeft ook voor ons niet verloren te gaan. Wij hebben daarin twee dingen te onderscheiden: vooreerst de algemeene gedachte omtrent bekeeringsmogelijkheid en voortdurende ontwikkeling ook na den dood, en vervolgens de meer bijzondere omtrent een Hadesprediking van Christus.

Wat die bekeeringsmogelijkheid en gelegenheid tot verdere ontwikkeling ook na den dood betreft, de auteur doet opmerken, dat evenmin als in het O. T. en in den lateren Joodschen tijd zoo ook, behoudens 1 Petr. 3, 19, in het N. T. daarvan sprake is. Dit schijnt evenwel samen te hangen met de practische tendentie dier geschriften. Ook het daarop volgende patristische tijdvak wil over het algemeen, enkele uitzonderingen daargelaten, van een verdere ontwikkeling na den dood niet weten. Voor-christelijke en buiten-christelijke zonde werd toch in den regel niet beschouwd als te verontschuldigen. Voor die kringen was dan ook het aannemen van zulk een mogelijke verdere ontwikkeling niet noodig. Waar men ze daarentegen wel voor noodig hield, daar scheen zij met de leer van de Hadesprediking van Christus gegeven, te meer omdat naast deze ter wille van later gestorvenen ook een van Mozes, Johannes, Paulus en van de apostelen werd aangenomen. Langzamerhand evenwel werd het geloof aan een werkelijke Hadesprediking en de daardoor mogelijk gemaakte verdere ontwikkeling in de Oostersche Kerk opgegeven, terwijl in het Westen de leer van het Purgatorium zich baan brak. Omdat door deze het lot der dooden van de houding der levenden afhankelijk werd gemaakt, werd zij verworpen door de reformatoren. Van een verdere ontwikkeling wilden dezen

niet weten. De eindbeslissing over 's menschen zaligheid of niet-zaligheid stelden zij onherroepelijk binnen de grenzen van dit leven. Van toen af kon dan ook de descensus niet meer een verlossing uit den Sjeool, laat staan een prediking aan de dooden beteekenen. Terwijl hij gewoonlijk als een zegepraal over den Duivel werd beschouwd, vonden allengs ook allerlei andere verklaringen ingang. Zoo dacht men daarbij o. a. aan het dragen van hellesmarten aan het kruis, of wel men vond er eenvoudig een bevestiging in van Jezus' sterven. In ieder geval, de nederdaling ter helle had alle zelfstandige beteekenis en belangrijkheid verloren. Toch vond met verloop van tijd de patristische of ook bijbelsche opvatting van den descensus altijd wederom verdedigers, zij het ook onder bestrijding van Socinianen en rationalisten. Met aansluiting aan 1 Petr. 3, nam men op nieuw een Hadesprediking van Christus aan, ofschoon men diep bleef gevoelen, hoe moeilijk die te vereenigen was met de gangbare voorstellingen van den toestand na den dood. Dan, zoo gaat nu onze schrijver voort, ook hierin is verandering gekomen. In de vorige eeuw ontstonden in Duitschland, Noorwegen, Engeland en America geheel gewijzigde beschouwingen omtrent het leven hiernamaals. Men leerde erkennen, dat ook na den dood verdere ontwikkeling van het zieleleven niet alleen denkbaar maar ook waarschijnlijk is. Onze auteur deelt dat gevoelen. Hij tracht de bedenkingen, die gewoonlijk daartegen worden ingebracht, te ontzenuwen en komt zoo tot de conclusie, dat de algemeene gedachte in het „descendit ad inferna" uitgesproken ook nog voor onzen tijd alle recht van bestaan heeft.

Wat ten tweede den meer bijzonderen vorm aangaat, waarin die gedachte wordt uitgesproken, namelijk als prediking van Christus in den Hades, deze spreekt bij de hierboven bedoelde nieuwere eschatologische denkbeelden nu juist niet van zelf. Op allerlei wijze immers kan die verdere ontwikkeling gedacht worden. Men zou b.v. kunnen denken aan den invloed, dien het heeft, als de ziel van het lichaam verlost is, of wel aan de macht der herinnering, die dieper doet doordenken, eindelijk ook, zooals sommigen willen, aan de smarten in het hiernamaals. Toch, zoo beweert Clemen, dit alles verklaart niet, hoe ook zulken, die hier van het heil niet weten wilden, ginds daartoe komen kunnen. Daarvoor is noodig, dat het hun van

een andere zijde wordt aangeboden. Bovendien, het leven hierboven mag niet gedacht worden als een rust, maar als voortgezette werkzaamheid en wel in dienst van het Godsrijk. Gelijk men reeds vroeg sprak van een Hadesprediking der apostelen als navolgers van Christus, zoo legt ook nu een van de voorstanders dier verdere ontwikkeling de verklaring af: „If I may not preach here, I may preach in other worlds", terwijl van jong gestorven zendelingen getuigd wordt, dat zij in hooger gewesten den Heidenen prediken. Bij zulke voorstellingen kunnen wij het met medegevoelenden weemoed ons indenken, dat de auteur zijn werk gewijd heeft aan de nagedachtenis van twee jonge dooden. Toch erkent hij zelf, dat hier groot gevaar bestaat om al te zeer aan phantasiën zich overtegeven, en waarschuwt hij er tegen om in bijzonderheden aan gissingen zich te wagen, al meent hij ook gerechtigd te zijn tot de conclusie, dat zulk een werkzaamheid ook na den dood bij Hem mag worden aangenomen, wiens spijs het was den wil te doen desgenen, die Hem gezonden had en zijn werk te voleindigen. In ieder geval, ook zoo men dit mocht bestrijden, blijft toch de algemeene gedachte van kracht, dat hun, die hier op aarde hun bestemming niet konden bereiken, daar de gelegenheid wordt geschonken het verzuimde weer in te halen. Op die manier zoekt onze auteur een Christusprediking aan de dooden voor het modern bewustzijn te rechtvaardigen en ook nog voor onzen tijd een religieuse gedachte aan den descensus te verbinden.

In een slotwoord (bl. 233—234) vat onze auteur zijn eindconclusie aldus te samen.

a. Het artikel over den descensus is in zijn historische beteekenis ook voor ons nog houdbaar, als wij maar afzien van zijn eigenaardigen vorm, die de vrucht is van bijzondere tijdmeeningen. Welbegrepen is dat zooveel ergernis gevende stuk zelfs van groot belang als afsluiting van de Christelijke waarheid. Het predikt namelijk het onbegrensde voortwerken van het heil van Christus in gindsche wereld onder hen, die zonder kennis van het Evangelie ontslapen zijn.

b. Het langen tijd zoo verwaarloosde artikel behoort in het godsdienstonderwijs en in de prediking weder meer op den voorgrond te treden. Wij onthouden anders der gemeente een deel van haar geloof.

c. Wij moeten evenwel zorg dragen aan het artikel zulk een vorm te geven, dat voortaan alle misverstand geweerd wordt. Men spreke niet meer van „nedergedaald ter helle”, maar van „niedergefahren ins Totenreich” of, zooals het op den titel van dit werk is uitgedrukt, „niedergefahren zu den Toten.” Dit toch is de goede vertaling van ᾅδης of inferi.

Ten overvloede doet onze auteur nog opmerken, dat wellicht ook andere stukken van het „Apostolicum”, aan welke onze tijd aanstoot neemt, zich op die manier laten rechtvaardigen.

Wat nu eindelijk ons oordeel betreft over het werk, waarvan wij in algemeene trekken den inhoud hebben doen kennen, ontegenzeggelijk moet erkend worden, dat het boek in menig opzicht verdienstelijk mag heeten. Wie ingelicht wenscht te worden omtrent de geschiedenis van het zoo dikwijls gewraakte geloofsartikel, wie van nabij bekend wil worden met de zoo uiteenloopende in den loop des tijds daarvan gegeven verklaringen, vindt hier al wat hij noodig heeft, ook al zal hij in bijzonderheden niet altijd met den auteur kunnen medegaan. De wijze van behandeling laat, vooral wat duidelijkheid aangaat, niets te wenschen over.

Met betrekking tot het groote verschilpunt tusschen Clemen en Kattenbusch ten aanzien van ouderdom en oorsprong van het „descendit ad inferna”, in verband met de vraag, of alle Symbolen van het symbolum Romanum afkomstig zijn en dit te Rome ontstaan is, waag ik het niet een beslissend oordeel uit te spreken. Het beste zal wel zijn de meening der vakmannen hieromtrent af te wachten. Alleen veroorloove men mij de opmerking, dat geheel op zich zelve beschouwd en afgezien van eenig oordeel over de Kattenbusch-Harnack'sche theorie, de wijze, waarop Clemen de toevoeging van het artikel over den descensus uit het Oosten afleidt, mij meer bevredigend voorkomt dan het zoo onverwacht eerst in de 4e eeuw te voorschijn treden van datzelfde artikel bij de mannen van Aquileja. Het kan toch moeilijk ontkend worden, dat geheel die min of meer mythologische voorstelling van Christus' werkzaamheid in de onderwereld een hoogeren ouderdom verraadt en een meer Oostersch dan Westersch karakter vertoont.

Wat de exegetische behandeling van 1 Petr. 3, 18 en 19 betreft en de daarop steunende verklaring van het artikel over

den descensus, beide zijn boven mijn lof verheven. In hoofdzaak zullen wij wel schier allen ons daarmede kunnen vereenigen. Dat de descensus van Christus in den Hades althans in den beginne ernstig bedoeld is en in den letterlijken zin des woords een heilsprediking aan gestorvenen beoogde, zal onder ons wel door niemand betwijfeld worden. Iets anders is het evenwel, of wij nu, zooals Clemen wil, in dat „descendit ad inferna" de gepaste uitdrukking zullen blijven vinden van een ons verheffende en vertroostende godsdienstige gedachte. Ongetwijfeld zouden wij dit kunnen. Waarom niet? Maar de vraag is, of dit nu ook noodig en of dit zoo wenschelijk voor ons is. Op die wijze kan men altijd handelen, en heeft men ook vaak gehandeld met uit oude tijden ons overgeleverde godsdienstige voorstellingen, feesten, gebruiken enz, die zich zelven begonnen te overleven, maar nog langen tijd voornamelijk op piëteits- of utiliteitsgronden hun nawerking deden gevoelen. Door besnoejing of door een min of meer symboliseerende, allegoriseerende verklaringswijze zocht men dan zulke voorstellingen, feesten, gebruiken, formulen enz. voor het bewustzijn van een lateren tijd te rechtvaardigen, ook wel pasklaar te maken. Hierin is nu wel niets ongeoorloofd, maar het heeft toch ook zijn grenzen. Ook al zouden wij volkomen instemmen met de door den schrijver bedoelde eschatologische verwachtingen omtrent een verdere ontwikkeling na den dood en een in het hiernamaals voortgezetten arbeid aan het heil van anderen, waartoe is het noodig die gedachten in te kleeden in dien uit oude tijden ons overgeleverden, toch altijd ietwat zonderlingen, al te plastischen vorm? Wilde men op dien weg voortgaan, waar zou het einde zijn? Wat bleef er over van ons waardeeren van de wet der evolutie, die immers ook op dit gebied zich doet gelden en ook behoort te doen gelden? Met een weinig goeden wil, zou de hier door onzen schrijver gevolgde methode ook op het *ἐκ παρθένου* en op de *σαρκὸς ἀνάστασις* kunnen worden toegepast. Wie onzer zal dit verlangen? In het belang der ontwikkeling van zelfstandige vroomheid behoeven wij daaraan niet mede te doen. Trouwens de geschiedenis van den godsdienst leert duidelijk, dat al dat allegoriseeren, symboliseeren, of hoe men het noemen wil, met hoe goede bedoelingen ook toegepast, voor de blijvende waar-

deering van godsdienstige voorstellingen of gebruiken, die daarvan het voorwerp waren, wel zeer langen tijd een krachtigen invloed kon oefenen, maar op den duur toch altijd een veeg teeken is geweest. Men denke aan de lang op de been gehouden Mysteriëngoden. Men roepe zich voor den geest Philo en zijn allegoriseerende interpretatie van de Mozaische wet. Hoe ernstig deze het met zijn waardeering van de wet ook meende, is die symboliseering niet de voorbode geweest van een later tot stand gekomen radicale hervorming? Ook de piëteit heeft haar grenzen. Zoo zal deze ongetwijfeld langen tijd hebben tegengehouden het in onbruik stellen van bloedige en onbloedige offeranden. Toch heeft een later geslacht niet geaarzeld, trots alle piëteit, met die afschaffing volkomen vrede te hebben. Godsdienstige voorstellingen en gebruiken, die hun innerlijke waarde verloren hebben, kunnen zeer zeker langen tijd nawerken, maar als de tijd daarvoor rijp is, komt en moet ook komen het einde. Van kunstmatige voortzetting of instandhouding moet dan geen sprake meer zijn. Voor het onderhavige geval nu, het geloofsartikel van den descensus, mogen wij dit tijdstip gekomen achten. Welverre, dat het voor onze kringen noodig of ook maar gewenscht zou zijn een godsdienstige gedachte nog altijd uit te drukken in een onder geheel andere omstandigheden geboren, min of meer stuitenden vorm, kan het „descendit ad inferna" gelijk zoo menig ander artikel van het Apostolicum zonder eenige schade voor het godsdienstig leven in den nacht der eeuwen verdwijnen of liever in de archieven der historici zijn plaats vinden. Hoeveel goeds en leerzaams het boek van Clemen ook moge bevatten, in zijn poging tot rehabilitatie van den descensus kan ik niets anders zien dan een laatste stuiptrekking voor een einde, dat wij eigenlijk reeds sinds langen tijd gekomen waanden.

Kimswerd, 6 Nov. 1901. J. van Loon.

Lic. Theol. Dr. Wilh. Diehl, *Die Bedeutung der beiden Definitorialordnungen u. s. w. Eine Studie zur Geschichte des Hessischen Kirchenrechts.* (Giessen, J. Ricker's Verlag. 1900, 44 S.).

Dit boekje handelt over eene eigenaardigheid in den kerkelijken rechtstoestand van het landgraafschap Hessen, het gebied van den bekenden landgraaf Philips; en wel over eene instelling, die in dat deel van zijn vroeger gebied, dat allengs het tegenwoordige groothertogdom Hessen is geworden, tot het begin dezer eeuw is blijven bestaan. Sinds 1537 bestond daar n.l. één, later drie Definitoria, colleges, die aanvankelijk met louter kerkelijk karakter, kandidaten en predikanten examineerden en het toezicht op deze oefenden. Eene eigenaardigheid dus uit eene landskerk van kleinen omvang en weinig invloed; toch is het ten slotte uit zulke monografiën, dat de kennis van den ontwikkelingsgang van het (niet godsdienstig, maar) kerkelijk leven mede moet worden geput. En deze, bovendien onderhoudend en, naar den indruk dien ik krijg, met nauwgezette kennis van zaken en met groote warmte — bij een onderwerp als dit opmerkelijk genoeg — geschreven studie is ook voor een Nederlander niet onbelangrijk. Juist in Hessen is de kerkelijke regeling van meet af aan, men denke aan de Homberger Synode, ten eenenmale onluthersch geweest en vertoont zij een stempel, verwant aan dien der gereformeerde kerkinrichtingen, die men tegenwoordig in ons vaderland goedvindt voor „kalvinistisch" uit te geven. En dit, hoewel het landgraafschap altijd in dogmaticis luthersch, niet gereformeerd, is geweest en gebleven.

Diehl beschrijft op grond van allerlei bescheiden, voor een deel door hem aan 't licht gebracht, de twee reglementen op die Definitorien, die van 1617 en van 1743. Het leerrijke daarvan ligt hierin, dat men hier duidelijk ziet hoe de synodale inrichting van 1617 af van stap tot stap wijken moest voor de consistoriale. Hier, als bijna overal in het duitsche Protestantisme, verliest, met de uitbreiding van de gewetensvrijheid en het wegvallen van het confessioneele karakter van den staat, ook de kerk haar zelfstandige rechtsmacht en rechtsdwang; hare administratie, haar wereldlijk bestuur wordt al meer

een tak van staatsdienst, welk proces c. 1800 is voltooid. Aanvankelijk worden de superintendenten, die tegelijk leden van het Definitorium zijn, nog door de predikanten zelven gekozen of werken deze althans tot hunne benoeming meê; nog c. 1620 hebben de gemeenten (natuurlijk alleen de honoratioren daarin; van algemeen stemrecht hoorde men toen nog niet in „de kerk") de bevoegdheid om kandidaten, voor den dienst in haar voorgeslagen, nadat zij op beroep hadden gepreekt, af te wijzen. In de 18de eeuw daarentegen komt of is reeds alle macht in handen van het fürstliche Geheimratscollegium, 't welk als consistorium (landsheerlijk, niet kerkelijk kerkbestuur) fungeert of dit benoemt, en waarin ten slotte over predikantsberoepen zoo goed als over benoeming der Definitoren wordt beslist. De Hofprediger zijn nu de groote mannen van het kerkregiment. Het college dier Definitoren mag nog bij benoemingen personen voorslaan, maar is eigenlijk eene examencommissie geworden. En er viel wat te examineeren! Wel en wettig kandidaat en dus beroepbaar te zijn hielp iemand niet veel. Voor het krijgen van iedere predikantsplaats moest eene afzonderlijke bevoegdheid worden verkregen. Ook de reeds dienstdoende predikanten, die verplaatsing wenschten en „sich meldeten", d. i. solliciteerden naar eene vakant geworden gemeente, werden nog tot c. 1750 toe op nieuw geëxamineerd. Kandidaten (d. i. proponenten) moesten volgens de verordening van 1724, zoolang zij niet aangesteld waren, zich ieder half jaar nog eens laten examineeren, opdat van hunne „Profectur" blijken zou, blz. 36.

Het is opmerkelijk te zien, hoe in Hessen het denkbeeld dat de vocatie éene bepaalde gemeente betreft, evenals het andere, dat bij een beroep de vota ac suffragia populi van invloed moeten zijn, zich lang heeft doen vernemen. Korter bestaan hebben gelukkig toestanden als die in 1541 aan de superintendenten het voorstel aan den landgraaf in de pen gaven om in het land drie „Kerkner" (kerkers) interichten, en dus aan „von vollsauffen und anderm lesterlichen Leben unablesslichen straffbaren Pfarrherrn die Kore (de keus) zu geben entweder von der Pfarre abzuziehen oder in solchem Kerckner eyn bestimbte Zeit nach seyner Uberfarunge Grosse, mit Wasser und Brott zur Besserunge gezuchtiget zu werden."

FRIEDRICH HUBERT, *Die Straszburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation u. s. w.* Göttingen, Van den Hoeck u. Ruprecht, 1900. (LXXXIV en 154 S. benevens facsimilés; 8 Mark).

H. drukt hier af alle formulieren — zouden wij zeggen — van doop en avondmaal, huwelijksinzegening en begraving, de regelingen der godsdienstoefening en van het ziekenbezoek, die van 1524 tot 1561 te Str. in gebruik zijn geweest. Intusschen alleen die van de Straatsburgsche duitsche kerk: van hetgeen o. a. Kalvijn in de fransche gemeente heeft ingevoerd, vind ik, zie ik goed, zelfs geen gewag gemaakt. Uitvoerige bibliographische inleidingen, zoo volledig en nauwkeurig als wij die sedert eenige jaren van leerlingen van Smend en Spitta gewoon zijn uit S. te ontvangen, gaan vooraf. Tal van belangrijke opmerkingen ontbreken niet. Zoo is het belangrijk te zien, hoe spoedig het sakramentsbegrip weêr meer op den voorgrond treedt; hoe de getrouwden, die van den predikant slechts den zegen vragen op hun reeds door hen zelven gesloten echt, — zóó is het in het begin — na weinig jaren plaats maken voor „angehende Eheleute", die door den predikant „zusammengesprochen werden." Ook het formulier der „bevestiging", die door Bucer werd ingevoerd maar weinig ingang vond, wordt hier meegedeeld.

J. H. MARONIER. *De valsche Decretalen*, Meyer en Schaafsma, 1900).

De eerbiedwaardige geleerde blijft wel onvermoeid aan den arbeid. Aan hem heeft de moderne richting het te danken, dat zij bij haar opkomen een zoo onmisbaar voertuig en een dat te gelijk zoo moeilijk is samen te stellen als katechizatieboekjes zijn tot hare beschikking vond; en de ervaring heeft over de bruikbaarheid der zijne uitspraak gedaan. In zijne omvangrijke werken, *Het inwendig woord*, de bewerking van Froude's *Erasmus*, de *Geschiedenis van het Protestantisme van 1648* af, bearbeidde hij eene soort van godgeleerde lektuur maar al te zeer onder ons verwaarloosd. Thans biedt hij studiën over roomsche legenden: de pauselijke onfeilbaarheid, de schenking van Konstantijn, ditmaal de pseudo-isidorische de-

kretalen. Het boekje is natuurlijk weder met zorg, zaakkennis en met eene zekere uitbreiding van het onderwerp geschreven, zoodat men b. v. hier ook allerlei leerrijks over het Brevier te lezen krijgt. Toch vraag ik mij af, of juist dit onderwerp puntig genoeg is om niet-godgeleerden onder den indruk te brengen van het gemis aan waarheidszin, dat in de roomsche kerkinstelling heerscht, en op het gevaar daarvan.

Zwingliana, Mittheilungen zur Geschichte Zwinglis u. der Reformation. Herausg. vom Zwinglimuseum in Zurich. N°. 9. 1901.

Deze Mittheilungen blijven trouw hare taak voortzetten. Tal van bijzonderheden op haar gebied zijn er door aan het licht gebracht, terwijl de achter iedere aflevering gevoegde *Literatur* dikwijls opmerkzaam maakt op artikelen, die ons in Holland zeker anders zouden ontgaan en die toch — men denke o. a. aan de betrekking van Bullinger op ons land — onze aandacht waard zijn. Er is verscheidenheid van stof te over. Zoo brengt deze aflevering: Hugo van Landenberg, bisschop v. Konstanz. — Een muziekinstrument van Zwingli. — „Vorarbeiten für eine Neuausgabe der Zwingli'schen Werke" (eene uitgaaf, die, dringend noodig, eerlang tot stand zal komen: de prospectus is reeds verzonden; Prof. Egli en Dr. Finsler zullen haar bewerken). — Oecolampadius' bedanken voor Zurich na Zw's dood. — Het bernsche mandaat tegen de Doopsgezinden van 1533 (volgens 't welk de doodstraf niet meer tegen hen zou worden geëischt; 't bleef intusschen alleen voor een tijd van kracht; in 1534 moesten weêr „de mannen met het zwaard, de vrouwen in 't water ter dood worden gebracht). — De afkomst van Comander. — Twee kalenders van 1531 en 1567. — Berweger van Appenzell. — Zuricher scholen vóór de hervorming. — Eene biographie van Zw. uit Amerika. — Zwingli's geboortehuis. — Literatuur.

Bibliographia Calviniana, edidit ALFRED ERICHSON. Berolini. MCM..

Niet minder dan 161 bladzijden telt dit geschrift, waarin een zoo eminent deskundige als E. den titel enz. opgeeft van alle uitgaven van werken van Kalvijn en van alles wat over hem

het licht heeft gezien: beide uit alle landen, talen en tijden; alles natuurlijk voor zoover het tot zijne kennis is gekomen. Maar daaraan zal bij E. en te Straatsburg wel niet veel hebben ontbroken. Ook niet aan zijne opgaven betr. nederlandsche uitgaven: de contrôle van Dr. Rutgers hierop hebben wij niet, daar deze in de tweede uitgaaf van zijn *Calvijns invloed*, die in 1901 het licht zag, voor zoo ver ik heb gezien van Erichson's arbeid geene kennis heeft genomen. Trouwens uit dezen laatsten blijkt wel, hoe gering de bekendheid met K. bij de nederlandsch sprekende Protestanten tijdens zijn leven is geweest: de leerrijke studie van Dr. Rutgers, wier omvang iets anders doet vermoeden, handelt dan ook bijna uitsluitend over K.'s betrekking op personen uit de fransch sprekende gewesten en de gemeenten in het buitenland. Opmerkelijk is het, bij Erichson uit de stukken te zien, hoe in de 19de eeuw overal de belangstelling in K. toeneemt, die in de 18de was ingesluimerd.

JÜLICHER, *Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben u. Ziele der Kirchengeschichte.* Rectoratsrede. Marburg, Elwert, 1901. Mk. 0.50.

Deze oratie biedt iets geheel anders dan men op den titel afgaande verwacht: eene zoo meesterlijke, zoo doorzichtig heldere, duidelijk gepreciseerde, in hare groote beknoptheid toch volledige en in keurigen vorm gebrachte bespreking van godgeleerde „grondvragen", ook voor ons land van beteekenis, dat ik het boekje in veler handen wensch. Het verplaatst ons weêr in onzen rijken tijd, toen Bruining, Ph. R. Hugenholtz e. a. onder ons alles wat zich aan de vraag: theologie of godsdienstwetenschap? vastknoopte behandelden, niet in incidenteele opmerkingen, maar in studiën. En hoe voelt men hier op iedere bladzijde, dat althans bij Jülicher de strijd niet over schoolsche begrippen loopt; dat leven, warm leven in dien breeden gedachtengang klopt en aan dat denken en oordeelen doel en richting wijst. — J. gaat uit van Delbrück's zeggen, dat als belangrijkst resultaat van het historisch onderzoek in de 19de eeuw is gebleken, hoe het Christendom niet *een* godsdienst, maar *de* godsdienst, de volstrekte godsdienst is. Zoo ook Harnack: „het Christendom niet een, maar *de* godsdienst; Jezus niet een, maar *de* Meester", 't geen historisch zal vaststaan.

Volgens J. daarentegen staat wel dat absolute van het Christendom vast, maar laat zich dit niet uit onze geschiedkennis afleiden. Wij komen bij deze nooit uit het betrekkelijke. Voor het absolute zoo min als voor het goddelijke, het eeuwige heeft de historie een maatstaf. Deze kan ons dus alleen de relatieve eenigheid en voortreffelijkheid boven alles van het Christendom doen zien. Hare waardij ligt in de rijke kennis van de wetten, die den gang der dingen leiden, waarbij verder onderzoek voor ons nog zooveel verrassends bewaart. B. v.: hoe juist door de demokratizeering dier wetenschap, het onderzoek niet van de upper ten maar van het volk, het „aristokratisch" karakter van het Christendom, zijne afhankelijkheid van de boven het gewone uitgaande zielen veel klaarder aan het licht zal treden dan tot dusver. Hierover als over velerlei anders, over de geschiedenis van dat Christendom, die vooral niet moet worden een stuk algemeene godsdienstgeschiedenis; over den eisch dat het der geschiedstudie ook om waardeering der verschijnselen zij te doen; over de waarde (als akademisch leervak) van vergelijkende godsdienstkennis boven die van de algemeene geschiedenis der godsdiensten; over de door Tröltsch en Harnack ook in Duitschland aanhangig gemaakte vraag: „godgeleerde faculteit of fac. van godsdienstwetenschap?" eene vraag, thans daar te lande behandeld met eene grondigheid, die die behandeling ook voor ons nog belangwekkend maakt: geeft J. niet alleen treffende opmerkingen, maar geeft hij deze in een übersichtlichen samenhang, die er de waarde van verdubbelt. Bovenal echter verdient hij gehoord te worden over de zoo even gereleveerde stelling, door Tröltsch onlangs weêr in zijn *Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte* (Tübingen, Mohr, 1902; 129 S. M. 2.75) uitvoerig behandeld, volgens welke de eenigheid en volstrekte geldigheid van het Christendom zich langs historischen weg laten bewijzen. Bij Tröltsch als bij Jülicher zijn historische zin met wijsgeerige breedte en diepte verbonden op eene wijze, die aan de lektuur van hunne schriften zeldzame aantrekkelijkheid verleent. Het verwarrend breede, dat b. v. Eucken — men leze in *Onze eeuw* van Jan. 1902 bl. 104 vgg., van de hand van een bewonderaar nog al — soms heeft, blijkt niet noodig bij zulke vragen. En van kerkelijke of „ethische" inbreuken op het nauwgezetst historisch onderzoek ook van het kritiekste, den oorsprong van

het Christendom; van verwarring, in dat onderzoek of in wijsgeerige vragen aangebracht uit „geloovigheid", dat is maar al te dikwijls uit het verkapte ongeloof, 't welk vreest bij louteren waarheidszin God te verliezen, is bij beide geleerden geene sprake. Ik zeg dit natuurlijk zonder de aanmatiging te willen verdedigen, waarmede Jülicher elders weigert van de nieuwtestamentische onderzoekingen van v. Manen en Völter veel kennis te nemen. Zulke dingen zijn bedroevend, maar zullen wel blijven voorkomen zoolang menschen menschen zijn. Doch daardoor laten wij ons genot en onze leering niet bederven, wanneer diezelfde auteur elders voortreffelijks biedt, b. v. in de hier besproken redevoering.

CRAMER.

Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie von GEORG WOBBERMIN. Dr. phil.; Lic. theol. Privatdozent an der Universität Berlin. Berlin Verlag von Alexander Duncker 1901. 291 blz.

Een merkwaardig boek van groote wetenschappelijke waarde: dit is de indruk, waaraan men zich onder en na de kennismaking met het werk niet kan onttrekken.

Een merkwaardig boek! Behoeft deze benaming rechtvaardiging, als een theoloog, van wien men onder de lezing bemerkt, dat hij tot de orthodoxe richting behoort, dat hij een geloovig zoon der evangelische kerk is, streng wetenschappelijk de grondproblemen tracht te ontwikkelen, die hem later in staat zullen stellen, er zijn theologie op te doen verrijzen; een orthodox theoloog, die niet alleen volkomen op de hoogte is van de nieuwere denkbeelden op psychologisch gebied, maar die zelfs de wetenschappelijke conclusiën van een Wundt bijna zonder voorbehoud aanvaardt.

Laten wij trachten een beknopt overzicht van het echt Duitsche, dat wil in dit verband ook zeggen, zeer geleerde werk te geven.

De schrijver — de titel duidt het reeds aan — staat op het standpunt, door Prof. Tiele ten onzent veroordeeld, dat de

theologie zich niet alleen moet bezighouden met het onderzoek der religieuze verschijnselen, maar ook metaphysische godsdienstleer moet zijn. Volgens hem is een opvatting der godsdienstwetenschap, zooals Prof. Tiele die eischt, voor de theologie een contradictio in adjecto. „Zij zou daardoor genoodzaakt zijn, elke vraag naar de laatste waarheid van den Christelijken godsdienst a priori uit te sluiten."

„Theologie is zonder metaphysica onmogelijk." Dit is de stelling, die de schrijver vooropstelt. De metaphysica, die hij bedoelt, is echter niet die, welke de oud-protestantsche dogmatiek wenschte. Geen metaphysica, die gebonden is aan de middeleeuwsch-scholastieke en daarmee aan de platonisch-aristotelische denkwijze. Evenzeer wijst hij een metaphysica af, die de geheimenissen van het wereldgeheel, buiten alle ervaring om, uit het reine denken wil ontwikkelen. Veelmeer staat hij op het standpunt van Wundt, die tot de taak der philosophie ook rekent den godsdienst te doen begrijpen.

Na de inleiding, waarin de schrijver de verhouding tusschen theologie en philosophie uiteenzet, krijgen wij in het eerste deel van het werk dan ook een onderzoek, waarin hij aangeeft, wat hij onder metaphysica verstaat en welke beteekenis de metaphysica, zooals hij die opvat, voor de theologie bezit. Wat ons hierbij verwondert van een schrijver, die zooveel blijken van belezenheid ten toon spreidt, dat is, dat Pfleiderer zelfs niet met name wordt genoemd.

Na te hebben vastgesteld, dat zonder metaphysica theologie onmogelijk is, wendt de schrijver zich tot de aanhangers der nieuwere wijsbegeerte van Avenarius, die de mogelijkheid van metaphysica in elk opzicht ontkennen. De vele voorstanders, die deze wijsbegeerte in Duitschland telt, nopen hem „het empiriocriticisme" aan een uitvoerige critiek te onderwerpen. Uit den aard der zaak betreft deze critiek vooral die deelen van het empiriocritische stelsel, waarin vragen en problemen behandeld worden, welke voor de theologie van belang zijn. Toch zal de lezer, die met Avenarius' leer nog geen kennis heeft gemaakt, tevens door deze studie een helder en duidelijk inzicht in de wijsbegeerte van dien meester kunnen verkrijgen, al zouden wij de voorkeur geven aan de uiteenzetting, die Prof. Spruyt van dezen jongsten vorm van de wijsbegeerte der

ervaring gegeven heeft. Dat Dr. Wobbermin evenals Prof. Spruyt bij hun beschouwingen de blijken geven met vrucht Wundt te hebben geraadpleegd, is voor den der zake kundige lezer duidelijk.

Na deze critiek gaat onze schrijver er in het derde deel toe over uiteen te zetten, wat hij als de beide grondproblemen der metaphysica beschouwt en welke beteekenis deze hebben voor de theologie. Als de beide grondproblemen der metaphysica noemt hij: het ik-probleem en het causaliteitsprobleem.

Na een psychologisch en een epistemologisch onderzoek definiëert Dr. Wobbermin het ik als een durend, werkend reaal. Door het vaststellen van dit resultaat heeft nu ook de theologie het recht verkregen, het begrip van een persoonlijken God, als niet in strijd met de wetenschap, verder te ontwikkelen. Eigenaardig is het bij dit onderzoek op te merken, hoe dicht onze schrijver bij Wundt staat: met hem beschouwt hij het bewustzijnsleven niet als rustend zijn, maar als werkzaamheid, niet als stilstand, maar als ontwikkeling. Met hem verwerpt hij even beslist de substantietheorie: hij beschouwt het zelfs als de hoofdverdienste van den grootmeester der Duitsche wetenschap, dat deze voorgoed het denkbeeld heeft doen verdwijnen, als zou aan het zieleleven een substantieel substraat ten grondslag liggen. Welke beteekenis Dr. Wobbermin dan hecht aan de woorden, waarmee hij het ik definiëert: dit is ons niet recht duidelijk; edoch de verdienste mag hem niet worden ontzegd, dat door zijn beschouwingen Wundt's zielkundige conclusies ook voor die velen aannemelijk zullen geworden zijn, die met Wundt's wijsgeerige denkbeelden niet meegaan.

Ook bij de behandeling van het causaliteitsprobleem is de invloed van Wundt duidelijk te bespeuren. Nadrukkelijk heet het dan ook in de inleiding: „In der Beurteilung des Kausalitätsproblems als solchen, von dem dieser Paragraph handelt, bin ich in gleicher Weise von den Untersuchungen der beiden grossen deutschen Logiker, Christoph Sigwart und Wilhelm Wundt, abhängig."

Evenals Wundt betoogt de schrijver met nadruk, dat het beginsel der natuurcausaliteit: aequivalentie van kracht en werking, voor het geestesleven niet geldt. Met Wundt is hij

van oordeel, dat het niet uitsluitend en alleen het zedelijk bewustzijn is, waarvoor de vraag der wilsvrijheid een werkelijk probleem vormt, maar dat deze strijdvraag het geheele zieleleven betreft. Toch is de oplossing van den schrijver een andere dan die van Wundt. Voor den laatste ligt de kern dezer kwestie in het diepgaand maar zelden goed begrepen verschil tusschen natuurcausaliteit en psychische causaliteit. Dit laatste begrip wordt door onzen schrijver niet ontwikkeld en toch, het eerst onlangs verschenen standaardwerk van Mr. Levy „Het indeterminisme" levert alweder het bewijs: in deze door Wundt getrokken richting is de oplossing van het vraagstuk te zoeken. Wat de schrijver hiervoor in plaats geeft, kan ons niet bevredigen. Hij is voorstander der wilsvrijheid, ofschoon niet in den zin van het „liberum arbitrium indifferentiae". De wil wordt bepaald door de motieven, die aan de wilsbeslissing voorafgaan, maar het „ik" doet uit die motieven een vrije keuze. Niet steeds is dit het geval, zoo zegt de schrijver, (hij denkt hier ongetwijfeld aan die wilshandelingen, welke door Wundt als drifthandelingen worden aangeduid), maar waar het zoo is, „noemen wij het zieleleven redelijk in onderscheid met dat der redelooze schepselen."

Met het bovenstaande gelooven wij het werk van Dr. Wobbermin voldoende te hebben ingeleid. In velerlei opzicht gaan wij niet met hem mede, maar het is ons werkelijk een genoegen, met dezen degelijken arbeid te hebben kennis gemaakt. Het boek verdient in ruimen kring bekend te worden.

M. H. Lem.

J. F. Herbart, *Een overzicht van zijn stelsel*, door J. Versluys, Amsterdam 1901. A. Versluys. 87 blz. prijs *f* 1.—.

Bij de lezing van bovenstaand werkje deed zich de vraag aan mij voor: past een bespreking in het kader van het „Theologisch tijdschrift". Volkomen toestemmend kon ik die vraag niet beantwoorden. Theologen toch, die Herbarts stelsel van genoegzaam belang achten om er kennis van te nemen,

zullen zich niet tevreden stellen, met wat hier wordt geboden. Ze zullen wel tot de bronnen zelf gaan.

Toch is er één motief, dat het mij gewenscht doet voorkomen, dat werkjes of werken van wijsgeerigen aard, die voor onderwijzers bestemd zijn, onderwerp van bespreking uitmaken in tijdschriften, die waarborg bieden, dat de medewerkers ook tot oordeelen in staat zijn.

De paedagogische wetenschap toch wordt in ons land bijna uitsluitend door onderwijzers beoefend. Ook de meeste werken over zielkunde zijn door en voor onderwijzers geschreven. Het meerendeel der onderwijzers echter mist den breeden wetenschappelijken grondslag, die tot schifting van deugdelijk en ondeugdzaam in staat stelt. Zij hebben wel aan de wetenschap gelepperd, maar er niet van gedronken; zij kunnen wel over wetenschap praten, doch er niet over oordeelen. Veel werken van paedagogischen, maar vooral van zielkundigen aard, zijn aan de markt gebracht en grif verkocht, die toch den toets eener gezonde critiek niet hadden kunnen doorstaan. Hierin zou verbetering kunnen komen, indien wetenschappelijke tijdschriften hun oordeel gingen uitspreken over geschriften, die voor de studie van den onderwijzer bestemd zijn. Om deze reden dan ook achten wij een bespreking van dergelijke boeken, hoewel niet voor theologen bestemd, in het Theologisch tijdschrift wel gepast.

Het zou ons niet verwonderen, als menig lezer, die verneemt, dat bovengenoemd werkje voor onderwijzers bestemd is, de vraag op de lippen kwam: wat ter wereld hebben onze onderwijzers aan een uiteenzetting van het stelsel van Herbart, van zijn metaphysica, zijn zielkunde, zijn wijsbegeerte van den godsdienst? Metaphysica in den zin, zooals Herbart deze wetenschap nog opvatte, als wij ten minste de katholieke en de oud-protestantsche scholastiek buiten beschouwing laten, wordt tegenwoordig vrij algemeen veroordeeld, en een zielkunde, die in een dergelijke metaphysica haar sanctie vindt, zal wel met een lachend schouderophalen worden begroet. Toch zal, wie met ons onderwijs bekend is, de bovengenoemde vraag niet stellen: dit alles heeft zijn geschiedenis.

Een jaar of vijftien terug studeerden de onderwijzers over het algemeen zielkunde en paedagogiek, zonder op het verband

dier beide wetenschappen acht te geven. De paedagogiek stond onder den ban der aloude vermogenstheorie, en de zielkunde, voor zoover zij in uittreksel in de paedagogische werken ter sprake kwam, evenzeer. Wel was de opvoedkunde van Dittes-Wendel sinds eenige jaren zeer in trek en hiermee de zielkunde, die in de banen van Beneke voortgleed, maar van een invloed dier opvoedkunde op de eigenlijke methodiek was geen sprake. Hierin kwam verandering door de volijverige werkzaamheid van De Raaf. Reeds voor 1882 ('t jaar, waarin zijn zielkunde het licht zag) was een zielkunde van Kollewijn in Herbarts geest verschenen, maar deze kwam slechts weinig in gebruik, doordat algemeen-paedagogische en methodische werken in denzelfden geest ontbraken. De Raaf deed anders: het veld der algemeene opvoedkunde en der methodiek werd ijverig door hem bearbeid en in boek en tijdschrift werd door hem voor zijn beginselen gestreden. Dit viel hem te gemakkelijker, doordat in denzelfden tijd in Duitschland een hoogst belangrijke paedagogische litteratuur ontstond, die geheel en al van Herbarts geest was doordrongen. Op de grondslagen van Herbarts paedagogiek was door bekwame schoolmannen (Ziller, Stoy, Dörpfeld, Rein, Pickel, Scheller e. d.) voortgebouwd en zoo was een geheel ontstaan, dat in velerlei opzicht boven de toenmalige paedagogiek uitmuntte. Voor zoover die paedagogiek de vrucht was van practische schoolervaring, is zij ook nu nog naar onze meening onovertroffen, maar wij mogen niet verhelen, dat zij ook veel bevatte, dat slechts rechtvaardiging vond in Herbarts zielkundige beschouwingen. Was dit alreede een bezwaar, dat in zijn gevolg een staanblijven der paedaegogiek zou kunnen met zich voeren; nog grooter gevaar schuilde in het feit, dat de paedagogische vlag der Herbartsche school de lading van Herbarts zielkunde dekte. Om de geschriften der Herbartsche paedagogiek te kunnen begrijpen, moet men met de Herbartsche terminologie bekend zijn en deze is dan bij velen vaak weer het middel, om Herbarts zielkundige beschouwingen als de eenig ware te aanvaarden. Hiertegen is sinds eenigen tijd strijd ontstaan en ook wij hebben ons in dezen strijd niet onbetuigd gelaten. Het bovengenoemde werkje is mede met het oog op dien strijd geschreven. Het wil Herbart leeren kennen, om hem later des te beter te kunnen afbreken.

Kennen onze onderwijzers dan Herbart niet, zal men vragen, als de meeste hunner zoo met zijn paedagogiek zijn vervuld? Neen, is ons antwoord: slechts een hoogst enkele heeft Herbarts paedagogiek bestudeerd, en zij, die zijn zielkunde en metaphysica kennen, zijn witte raven. Men kent Herbart slechts uit de geschriften zijner volgelingen. Alleen in de allerlaatste jaren is de kennismaking met Herbart-zelf iets nauwer geworden door de vertaling van één van Herbarts paedagogische geschriften met verklarende toelichting door De Raaf. Wel bestaan in ons land twee vrij uitvoerige overzichten van Herbarts paedagogiek ('t eene is van Geluk en het andere is naar het Duitsch bewerkt door Straatman en schrijver), maar deze geven niet uitsluitend Herbart zelf, doch trachten inzicht te doen ontstaan in de denkbeelden der Herbartsche school. De methodiek, waarover bij Herbart zelf maar weinig te vinden is, vindt ook daar een plaats. 't Bovengenoemd werkje heeft alleen ten doel Herbart zelf te leeren kennen. Ook zijn metaphysica en zijn wijsbegeerte van den godsdienst worden er in besproken, wat bij de twee genoemde overzichten niet het geval is. Gaan wij na deze historische toelichting, die naar wij hopen aan de lezers van het Theol. tijdschrift niet onwelkom zal zijn geweest, tot de bespreking van het boek zelf over.

Zooals de schrijver mededeelt, heeft hij veel gebruik gemaakt van een werkje van Paul Mauxion. Wij kennen dit boekje niet en wij kunnen dus niet beoordeelen, wat eigen arbeid van Versluys, wat bewerking is. Maar dit is ook niet noodig: laat het voldoende zijn, hier mede te deelen, dat wat van Herbarts denkbeelden is gegeven, over het algemeen juist en duidelijk is. (Over de kleine tekortkomingen spreken wij later). Dit zouden wij echter niet durven zeggen van wat de schrijver ons over de denkbeelden van enkele andere wijsgeeren, in de inleiding tot de metaphysica van Herbart, vertelt. Dit vinden wij niet duidelijk en lang niet altijd juist. Wij zouden ten minste niet gaarne het volgende over Kant voor onze rekening willen nemen. „Tegenover het subject (den geest) stelt Kant „het ding op zich zelf" (de buitenwereld), waarvan we overigens niets kunnen zeggen, dan dat het bestaat, aangezien het noodig is, om aan den geest het onderwerp te geven, dat deze noodig heeft om gewaar te worden,

en bij gevolg, om te kennen en te denken." Verder lezen wij nog, dat het gewaarworden plaats heeft in het gevoel. Dit is waarschijnlijk te wijten aan het Fransche origineel. Kant spreekt van gemoed en zegt niet, dat het gewaarworden daar plaats heeft, maar dat het gemoed op zekere wijze door een voorwerp wordt aangedaan (afficirt). En dan heet het bij Kant: „De werking van een voorwerp op het voorstellingsvermogen, voor zoover wij er door worden aangedaan, is gewaarwording."

Zou het, dachten wij bij de lezing, niet beter geweest zijn, zich uitsluitend tot Herbart te bepalen en die korte mededeelingen over andere wijsgeeren, waaraan men toch niets heeft, liever weg te laten. De lezer krijgt toch al veel in den beperkten omvang van 87 bladzijden. Eerst een biographie van Herbart, (waarin wij alleen stuitten op de uitdrukking „van haar voortbestaan als strekkingen," wat strevingen moet zijn), dan zijn metaphysica, zijn zielkunde, zijn moraal, zijn wijsbegeerte van den godsdienst, zijn opvoeding, onderwijs en tucht (de schrijver noemt dit laatste hoofdstuk waarschijnlijk weer in aansluiting bij Mauxion: de vorming van 't karakter en de zedelijke vorming), alles besloten met een alphabetisch register. Toch, in weerwil van die beknoptheid, kan de lezer de denkbeelden van Herbart uit wat ons geboden wordt, wel leeren kennen en dat het voor den onderwijzer, vooral in den tegenwoordigen tijd, nu de opvoedkundige beschouwingen der Herbartsche school op onderwijzersvergaderingen en in tijdschriften veelvuldig onderwerp van bespreking uitmaken, van belang is met Herbart-zelf, afgescheiden van de meeningen zijner volgelingen, bekend te zijn, is uit het voorgaande genoegzaam gebleken.

Op één onjuistheid moeten wij wijzen (enkele drukfouten, phataseeren bl. 17, evenmachtstoestand voor evenwichtstoestand bl. 30, Leibniz wordt niet steeds gelijk geschreven, oordeel in plaats van inzicht bij de idee der innerlijke vrijheid, zullen in een tweeden druk wel verdwijnen), een onjuistheid die wel eens meer wordt verkondigd, maar waartegen de aanhangers van Herbart waarschuwen en die ook in strijd is met Herbarts uitgesproken meening. Volgens den schrijver zouden de idee der innerlijke vrijheid en de idee der volkomenheid uitsluitend het individu zelf betreffen. Hij bedoelt hiermee, dat bij deze ideeën geen

sprake is van vergelijking van de willen (terminologie der Herbartsche school) bij meer personen, maar slechts bij den persoon zelf. Dit nu is onjuist. Wij lezen toch bij Herbart omtrent de idee der innerlijke vrijheid: „Daraus folgt rückwärts: dass ein Entschluss, welcher gefällt, in doppelter Rücksicht gefallen kann; erstlich sofern er seinem eignen Muster entspricht; zweitens, sofern er vielleicht der Erfolg ist von dem allgemeinen Entschlusse, den Mustern *als Mustern,* dem Geschmack überhaupt, Folge zu leisten" (bl. 36 Allgem. prakt. Phil.) en omtrent de idee der volkomenheid o. a: „Wie in dem einzelnen Menschen die einzelnen Regungen einander messen, so misst einer den andern, wenn sie beisammen stehn. Einer verdunkelt den andern, aber wo ist der, welchen keiner mehr verdunkeln kann? Wer ist vollkommen?"

Andere aanmerkingen hebben wij niet, zoodat wij het werkje met gerustheid mogen aanbevelen. Het sluit zich waardig aan bij de nummers der Paedagogische bibliotheek, een twintigtal jaren geleden door den schrijver uitgegeven, waarin tot dusver een Herbartnummer ontbrak.

Amsterdam. M. H. Lem.

Die Theologie der Pariser Schule. Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus von Lic. Dr. Gustav Lasch. — Berlin, C. A. Schwetske und Sohn 1901.

In dit boek doet Lasch eene poging om de theologie der Parijsche school in Duitschland bekend te maken; ik voeg er aanstonds bij, een poging, die ons het: dankbaar, maar niet voldaan, op de lippen brengt. Die theologie — het *Symbolo-Fideïsme* — is onafscheidelijk verbonden aan den naam van twee hoogleeraren aan de theologische faculteit van de Universiteit van Parijs, t. w. *Auguste Sabatier* en *Eugène Ménégoz.* Lasch wil de in het S.-F. uitgesproken gedachten in haar samenhang schetsen, een onderzoek instellen naar de waarde zijner grondbeginselen en trachten de beteekenis van het verschijnsel voor de geschiedenis der Protestantsche theologie aan te geven. Dit alles behoort tot de „Charakteristik". In de daaraan zich aansluitende kritiek zal het noodig zijn het S.-F.

met andere stelsels der Fransche theologie te vergelijken, maar ook zijn verband met de Duitsche godgeleerdheid in het licht te stellen.

L. beperkt zich voor zijne karakteristiek tot het hoofdwerk van elk der beide mannen, tot de „Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire" van Sabatier en de „Publications sur le Fidéisme" van Ménégoz, hetgeen hij werkelijk zonder nadeel van eenig belang doen kan. In de Esquisse doet S. zich kennen als de vader van het Symbolisme, in de Publications is M. de generator van het Fideïsme.

Het Symbolisme leert, dat alle kennis van God zinnebeeldig is: men kan van Hem niet spreken dan in gelijkenis, al onze geloofsvoorstellingen zijn inadaequaat en dragen een figuurlijk karakter. Wanneer men iets van God zegt, moet men niet vergeten, dat Hij de Onkenbare is, niet te genaken met het verstand, zich slechts (resp. vooral) openbarend in het gevoel. Het Fideïsme, meer van het materieel beginsel uitgaand, vindt in het dogma van de rechtvaardiging door het geloof het hart en centrum van den godsdienst, waartoe al wat daartoe behoort terug te brengen is.

Van beide theorieën geeft L. een overzicht. Zijn taak ten minste wat het Symbolisme betreft, was niet gemakkelijk. Sabatier heeft zijne gedachten niet streng systematisch gegroepeerd en nam vroegere verhandelingen in haar oorspronkelijken vorm (lees: met slechts kleine wijzigingen) op zonder ze met de nieuwe stof tot één organisch geheel samen te smeden.

L. zegt, dat het noodig zal zijn in stelselmatige orde en verband te brengen wat oorspronkelijk verstrooid was, en klaagt, dat hij zich bevindt in de moeilijke positie van een plantkundige, die de bloemenpracht van een tuin te classificeeren en te herboriseeren heeft. Te meer eere, dat getuigd kan worden: Lasch is gelukkig geweest in zijn ordenen, hij is de bezwaren met glans te boven gekomen en heeft, om een ander zijner beelden te gebruiken, S's beweringen, van haar bekoorlijke kleeding ontdaan, hare waarde of onwaarde uitstekend in het licht gesteld.

Zeer terecht vangt L. aan, als hij het Symb. gaat beschrijven (Hoofdst. IV), met S's theorie over den oorsprong onzer kennis. S. gaat in hoofdzaak met Kant mede: onze kennis verkrijgen wij ten deele langs aprioristischen weg (denkvormen), ten deele aposteriori (ervaring): jammer, dat hij het „Ding an sich" over

boord gooit en het een „Unding" noemt, waardoor hij mede de deur opent voor zijn soms bodemloos subjectivisme. De godsdienst is ontstaan uit het conflict tusschen denken en willen: om los te komen uit zijn gedetermineerd-zijn, grijpt de mensch in zichzelven den Algeest aan. In het gevoel van afhankelijkheid van God is God zelf gegeven voor het bewustzijn zonder medewerking van verstand en wil. Het kenmerk nu van alle godsdienstige kennis is, dat zij subjectief, theologisch en symbolisch is. Alle ervaring van God kan niet anders dan in een symbool zich uiten. Dan komt het begrip van openbaring en wonder ter sprake, en wordt uiteengezet, hoe voor S. het Christendom de volmaakte godsdienst is.

In het dogma ten slotte, waarbij scherp onderscheiden wordt tusschen het primaire en secundaire, tusschen het religieuse motief en de intellectueele bewerking, openbaart zich als in alle verschijnselen van het godsdienstig bewustzijn de wet der ontwikkeling.

Het V^de Hoofdstuk behandelt het Fideïsme. Ménégoz gaat uit van een onmiddellijk aanwezig verlangen naar het heil. „De mensch is ongeneeslijk godsdienstig", zegt hij met S, maar zondebewustzijn scheidt ons van 't heil. Daarom openbaart God zich en deelt Hij Zijn Geest mede aan den menschlijken geest, die zich daarvoor opent. De volkomenste openbaring Gods is (in?) Christus. Haar inhoud laat zich samenvatten als de verkondiging van 't geloof als uitsluitende heilsvoorwaarde: door het geloof worden wij gerechtvaardigd. Dit geloof is toewijding van het hart (= het geheele ik) aan God: het is het centrum van den godsdienst. Als leer heeft het zich ontwikkeld. Abraham was reeds Fideist (Gen. 15 : 6), Paulus en Luther zijn hare herauten geweest: „wij worden behouden door het geloof zonder de werken der wet, zonder de goede werken." Op een zelfde lijn moet het nu heeten: „wij worden behouden door het geloof zonder de geloofsleeringen."

„Nous sommes sauvés par la foi indépendamment des croyances." Van deze grondstelling uit wordt jammer genoeg nog slechts een enkele vraag besproken, over de verhouding van het geloof aan Christus tot de overgave van het hart aan God, over de drieëenheid, over het wonder, maar M. geeft geen samenhangend geheel van zijn begrippen.

Verreweg het grootste deel zijner ruimte heeft Lasch aan het Symb., een klein deel slechts aan het Fid. gewijd. Bij elk onderdeel geeft L. zijn kritiek. Straks zal blijken, dat deze wijze van doen zeer vermoeiend is en het overzicht van het geheel uitermate verzwaart. Hier zij Lasch' kritiek om hare scherpte en juistheid geprezen. Zijn karakteristiek schijnt mij minder gelukkig toe. Niet alsof hij niet geheel objectief zou zijn geweest. Dat laat niet te wenschen over. Een enkele maal slechts laat hij S. of M. iets meer zeggen dan hun bedoeling is geweest. Zoo wijst hij er op, dat men geloof naar de opvatting van M. wel met oprechtheid, ernst identificeeren kan (pag. 51). M. had aan het voorbeeld van Thomas getoond, dat verstandelijke twijfel niet uitsluit van het heil, mits 't hart maar waarachtig zij. Onder dit waarachtig zijn heeft M. echter meer verstaan dan een zekere mate van ernst, zooals L. in navolging van anderen zegt.

Doch om op zijn kritiek terug te komen, het is ook geen lichte taak S. te kritiseeren. Ik verwijs naar hetgeen Chavannes in zijne beoordeeling van de Esquisse in dit Tijdschrift (XXXVste Jg. blz. 49, 50) schrijft: „S. beschikt over een rijke fantaisie enz.... maar hij maakt misbruik van de beeldspraak; meer dan eens geeft hij een metaphoor in de plaats van een begrip .... en, men begrijpt niet." Vele zijn de plaatsen, waar S. met zichzelven, zijne begrippen met elkaar in botsing komen. Als S. den oorsprong van den godsdienst analyseert, zegt hij eenmaal, dat om uit het conflict van denken en willen, uit de tegenstelling van wereld- en zelfbewustzijn los te komen „een zedelijke daad van vertrouwen op den oorsprong en het doel van ons leven" noodig is, een andermaal „dat het den ondergang ontvliedende, zich zijn absolute waarde bewust wordende geestelijke wezen van den mensch een instinctieven sprong doet naar het principe, waarvan ons bestaan afhankelijk is." Onmiddellijk daarna: „het knoopt de levensgemeenschap met den Algeest aan" en ten slotte weer: „zoo, smartelijk geboren uit een gevoel van nood, is de godsdienst slechts een hoogere vorm, een uiting van den drang naar zelfbehoud [1])." L. merkt

1) Ik kan niet nalaten hier te verwijzen naar de inaugureele oratie van Dr. W. B. Kristensen: „Het verband tusschen den godsdienst en de zucht tot zelfbehoud." Er is groote overeenkomst tusschen hem en Sabatier. Vgl. het artikel „Professorale

op, dat dus nu eens door eene geloofsdaad dan weer door eene uiting van den drang naar zelfbehoud de godsdienst in het leven wordt geroepen. „Diese Ausführungen streben auseinander, die einen zu einem ethischen, die anderen zu einem eudämonistischen Religionsbegriff. Weiterhin sind sie aber auch nicht ausgeglichen mit dem Schleiermacher'schen Gedanken, dass das Gottesbewustsein zum Wesen des Menschen gehört und sich nur harmonisch zu entfalten braucht." (pag. 21) Hier is uitstekend de wonde plek aangewezen, en al heeft L. niet gevraagd, of de beteekenis, die S. aan het instinct hecht, een en ander wellicht ook eenigszins verklaart, de tegenstrijdigheid is er niet minder groot om.

Verder is in verband met het bovenstaande voor ons oordeel over S's opvatting van het ontstaan van den godsdienst de volgende opmerking van L. nog belangrijk. S. meent, dat een onderzoek van ons kenvermogen noodzakelijk vooraf moet gaan aan een theorie over het ontstaan van den godsdienst. Scherp staat dan de kenbaarheid der verschijnselen tegenover de onkenbaarheid Gods. Wanneer nu de kategorie van de causaliteit de gewichtigste is om de verschijnselen te leeren kennen, waarom, vraagt L, laat S. dan den mensch niet uit causaliteitsdrang boven de wereld der verschijnselen naar de eerste oorzaak grijpen? Dan zou het intellectueele element echter een te groote rol spelen. De nood van den mensch, die tusschen denken en willen instaat, is daarom zoo scherp geteekend, opdat op zijn vrije persoonlijkheid een schel licht zal vallen. In plaats echter van den mensch in den godsdienst de volmaking zijner zedelijke persoonlijkheid te laten zoeken en nastreven, schuift S. het probleem van de vrijheid zonder meer op zijde en verwaarloost hij dus den ethischen factor nagenoeg geheel. Dat heeft voor het „Religions- en Gottesbegriff" van S., zooals men begrijpen kan, allerlei bedenkelijke gevolgen.

't Is L. niet voorbijgegaan, hoe weinig ook elders de persoonlijkheid Gods tot haar recht komt, evenals S. in de menschelijke persoonlijkheid het gevoel ten koste van den wil en het

oraties" van P. Feenstra in de Zondagsbode 15de Jg. n°. 2, wiens grondige en gegronde kritiek ten deele ook S. treft.

verstand te zeer lokaliseert. Doch liever dan hierbij stil te staan, laat ik L. aan het woord over de Fideïstische grondstelling: „Wir werden gerettet enz". „Croyances", zegt hij, is moeilijk te vertalen. In 't woord: „Glaubensanschauungen" ontbreekt de intellectueele zin van 't woord „croyance". „Lehrmeinung" ware beter, als daarin niet de innerlijke verwantschap van „foi" en „croyance" onuitgesproken bleef. Riemens in zijne dissertatie „Het Symbolo-Fideïsme" spreekt van geloofsvoorstellingen. Dit woord lijdt aan hetzelfde euvel als „Glaubensanschauung," zoodat ik liever van geloofsleeringen zou spreken, al erken ik aanstonds, dat ook dit geen overgelukkig woord is.

Met L's beschuldiging, dat Ménégoz na toe is aan het Synergisme, omdat voor hem het geloof een daad zou zijn, die God moet eischen om te kunnen vergeven, kan ik niet instemmen. Maar ook zonder dat staat de Fid. formule: „Nous sommes sauvés par la foi indépendamment des croyances" zwak genoeg. Op het voetspoor van anderen laat L. zien, hoe M. stap voor stap moet terugwijken, en na eerst aan de „croyances" in verband met het heil niet de minste waarde te hebben toegekend, er toe gebracht wordt haar paedagogische waarde toe te staan, voortgaat met ze oorzaken van het geloof, objectieve middelen om het te doen ontstaan, te noemen en eindigt met de betuiging, dat er een gedachte of een „croyance" in de beweging van het ik naar God, d. i. in het primaire, is. Wel verre echter van hierdoor stilzwijgend te erkennen, dat zijn formule niet gelukkig was, zooals L. wenscht (pag. 51), meent M. haar in al haar oude kracht gehandhaafd te hebben: „le Fidéisme, c'est le Christianisme authentique." Dat blijft het. Minder hoog, maar wel niet minder juist, slaat L. zijn verdienste aan, dat het met nadruk getoond heeft, dat alleen het geloof als persoonlijke, innerlijk beleefde overtuiging zalig maakt, terwijl de afgetrokken begrippen, waarin het zich afbeeldt, secundair blijven.

Het verbaast mij, dat L. niet uitdrukkelijker wijst op de meer dan povere Christologie, zoowel van S. als van M., en in het geheel niet opmerkt, dat zij ternauwernood van eeuwig leven spreken. De uitdrukking komt bij hen voor, men zou haast zeggen, incidenteel.

Ik kom nu te wijzen op eene groote leegte in L's studie, tegelijk een fout in zijn methode. Na de afzonderlijke bespreking van 't Symb. en 't Fid. zou men natuurlijk een VI^de^ Hfdst. verwachten, ongeveer met dezen titel: 't Symb. en 't Fid. in hun samenhang en onderling verband. L. toch stelt zich voor ons *de theologie der Parijsche school, het Symb.- Fid.* te doen kennen. Het caput schittert echter door afwezigheid. Ja, wel draagt Hfdst. III tennaastebij dien titel en wordt daarin wel een en ander ter zake gezegd (bv. 't Symb. heeft met het formeel, het Fid. meer met het materieel beginsel te doen enz), maar dit is zoo pover en zoo ten eenenmale onvoldoende, dat ik niets van het bovengezegde terugneem, afgezien nog van de totaal verkeerde plaats, waarop het staat. De „relations internes" doet L. ons niet kennen. Om één ding te noemen: L. had zich wel eens mogen afvragen, of de zonde voor M. en S. wel hetzelfde beteekent. M. erkent haar als eene vreeselijke werkelijkheid, in S's evolutionisme neemt zij geen centrale plaats in. In een noot bij Riemens lees ik, dat volgens S. de zonde de wetten van ons denken niet meer heeft veranderd dan die van onze spijsvertering.

Het kost echter geen moeite te begrijpen, hoe het komt, dat L. wel elk der stroomen op zichzelf heeft gezien, doch hun gemeenschappelijke bedding, het Symbolo-Fideïsme, niet opmerkt. Door zijne wijze van kritiseeren en karakteriseeren heeft hij den blik op het geheel verloren. L. doet denken aan een schilder, die zegt, dat hij een visie van een prachtig woud heeft, waarvan hij een schets wil maken. Boom voor boom teekenend, doezelt hij telkens den stam weg, zoodat men ten slotte niets dan stompjes en fragmenten voor oogen heeft. Hoofdst. VI behandelt „het S-F. en het Neokriticisme" (Neo-Kantianisme), den strijd, dien S. en M. te voeren hebben gehad, vooral met de school van Montauban. Ik wil gaarne erkennen dat dit hoofdstuk mij ietwat heeft doen duizelen: we komen hier onder zulk een kruisvuur van philosophische uitdrukkingen dat ik geneigd ben aanstonds de vlucht te nemen. L's studie is te beknopt: hij had òf o. a. dit moeten weglaten òf uitvoeriger zijn. Zoo komt ook de in Hfdst. VII behandelde stof niet tot haar recht. L. heeft het daar over „de verwantschap van het S-F. met de Duitsche theologie" en wijst

op S's afhankelijkheid van Schleiermacher, Schweizer en vooral van Lipsius. L. is hier blijkbaar zoo goed thuis, dat men gaarne langer naar hem geluisterd had, b. v. waar hij Schleiermacher den eigenlijken vader van de Symb. theorie noemt. 't Is niet onaardig hier op te merken, wat L. met Fransche galanterie van de winst zegt, die opgeleverd wordt, wanneer philos. of theol. resultaten in het Fransche denken overgaan. Hoofsch klinkt het: „Mit der ihm eigenen Begabung giesst der Franzose das schwerfällige Rüstzeug deutscher Gelehrsamkeit und gründlicher Forschung in handliche stahlharte Geisteswaffen um; er versteht es dem sprödesten Stoff so lange zu schmieden bis er als klares, leicht begreifliches, anmutiges Gebilde wieder zum Vorschein kommt" (pag. 2). In gelijken geest had S. eens gekarakteriseerd: „Terwijl de zakken der Duitschers steeds oud zijn en zij er voortdurend nieuwen wijn ingieten, is het bij de Franschen omgekeerd. Zij moeten steeds nieuwe zakken hebben."

Ik heb nog niet over Hfdst. I gesproken. Trouwens, dat kan hier even goed, waar over de beteekenis van het S-F. moet geoordeeld worden. L. betitelt het: „De religionsphilosophie van S. in haar verhouding tot de gelijktijdige phil. stroomingen in Frankrijk." Uitstekend toont L. aan, hoe de „Esquisse" (door Ménégoz met niet minder dan de „Institutio" gelijk gesteld) in goede aarde viel, omdat de geesten tot haar ontvangst gestemd waren en er behoefte aan hadden. Geldt dit grootendeels ook niet van de waarde en de beteekenis van het S-F.? „Het geheel is niet wezenlijk nieuw," zegt L, maar die eisch is toch ook moeilijk te stellen. Het boek en de theorie zijn echter op hun tijd gekomen en dat schijnt mij reeds een groote verdienste toe. De meer dan warme ontvangst van de „Esquisse" schrijft L. hieraan toe, dat zij naar den smaak der Franschen niet al te consequent is (ons is dit een hoofdgebrek gebleken) en verder — om 't bovenstaande nader te omschrijven — dat zij reageert tegen het intellectualisme en tegen de geheel onbevredigende wijsbegeerte des tijds èn de atomistisch-sceptische èn de speculatief-Roomsche. „Es war an der Zeit einmal wieder die Hoheitsrechte des Christentums nachdrücklich zu proklamieren." En tevens waar Brunetière het parool gaf, dat de wetenschap weder met het dogma een

verbond moest sluiten, kwam het erop aan tegenover deze reactie een koene Protestantsche belijdenis te stellen. S's boek heeft geen gering aandeel gehad aan de Los van Rome-beweging in Frankrijk.

Het bovengezegde is ook toepasselijk op het S-F. Voor deze theorie moet nog als medewerkster aan het generatie-proces genoemd worden de meer dan eens door S. en M. uitgesproken bedoeling om èn aan de orthodoxie èn aan het liberalisme hare fouten onder het oog te brengen. Zoo meent M. door zijne grondstelling het „solâ fide" te handhaven tegenover de „nova lex", de leerheiligheid der orthodoxie en de liberale leer van de rechtvaardiging door de liefde tot God en den naaste (pag. 50).

Mijn antwoord op de vraag, of L. voldaan heeft aan hetgeen hij zich had voorgenomen, 't S-F. bekend te maken, ligt in het reeds gezegde opgesloten. Vroeg men mij naar het meest geschikte boek om het te leeren kennen, ik zou beslist de dissertatie van Riemens aanbevelen, ook reeds, omdat deze uitvoeriger is en L. ongewoon-Duitsch-beknopt, maar vaak terminologisch gewoon-Duitsch-duister is. Alleen vind ik L's kritiek scherper en precieser geformuleerd: R. schaadt de zijne door veel overbodigen rompslomp. Wie echter met de Fransche theologie maar eenigszins bekend is, die late niet na L's studie te lezen. Hij zal er met dankbaarheid en vrucht gebruik van maken; en daarenboven nog uit dit boekje medenemen een bewijs te meer, hoe ook bij denkers van professie, de innige vroomheid gevonden wordt onafhankelijk van hunne wijsgeerige begrippen, en hoe het hart, waar het ten leven uitgaat, zich nooit laat slaan in de boeien van het denkend verstand. Riemens is onder den indruk gekomen van Pascal's woord: „On s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme." Zoo gaat het ons bij de lektuur van Lasch met Sabatier en Ménégoz.

Nes op Ameland. J. B. du Buy.
Dec. 1901.

Van Herzog Real-Encyclopaedie [3] zijn verschenen afl. 99/100, waarmede het tiende deel compleet is, en afl. 106/107.

DE DOGMATIEK VAN Dr. BAVINCK.

DEEL IV.

In het vierde of laatste deel der „Gereformeerde Dogmatiek" is de auteur het meest in zijn element, wijl slechts datgene behoeft te worden uiteengezet hetwelk voortvloeit uit de in I—III blootgelegde en vastgestelde principia [1]).

Dit vierde deel bestaat eigenlijk uit twee hoofdzaken — of onderwerpen daar echter drie van gemaakt zijn. Hoofdstuk IX toch handelt: Over de Kerk, X Over de Middelen der Genade — welke 2 capita de Kerk beschrijven zoo als zij in deze wereld is. Dan, tot slot: Hk. XI Over de Laatste Dingen, waar van zelf de Kerk in bedacht wordt zoo als zij in een onmetelijk ver verleden zou kunnen zijn, terwijl de verdoemde wereld ook nog een ongenadig knikje krijgt.

I.

1. Hoofdstuk IX is dus verdeeld:

§ 47 Het Wezen, 48 de regeering, 49 de macht der Kerk. De eerste zin in het boek spreekt reeds geweldig sterk: „De gemeenschap dergenen, die Christus en zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van de Kerk". — Hier ligt een onbeschrijfelijk idealisme aan ten grondslag. Wijl de dogmaticus de Kerk in haar ontstaan en ontwikkeling tot op heden, dus in haar feitelijk bestaan, *bedoelt*, zoo mocht men met meer recht definieeren: de Kerk is de verzameling van allen die

---

1) Zie over dln. I en II Theol. Tijdschrift XXXII (1898) p. 559—604, over dl. III idem XXXIII (1899) p. 481—493. — De 4 dln. zijn alle, het vierde pas in 1901, uitgekomen bij J. H. Bos te Kampen.

bij de verschillende soorten van christelijke godsdienstleeraars in de doop- en lidmatenboeken zijn ingeschreven. — Deze bepaling zou minder hemelsch klinken maar meer de werkelijkheid uitdrukken.

Précair is de bewering op pag. 2: „Buiten het terrein der bijzondere openbaring is echter algemeen het bewustzijn verloren van de eenheid Gods zoowel als van de eenheid der menschheid" [des menschdoms]. — Bedoeld is zeker het terrein daar die „bijzondere openbaring" op werkt ef gewerkt heeft, en dan wordt de Islam als van de Arabieren afkomstig die uit Abraham voortgesproten zijn, gedacht. Genoemde twee beschouwingen toch worden ook in den Islam voor juist gehouden. Aan 't Boeddhisme kan hier niet zijn gedacht.

Er komen voorts eene menigte explicaties (als van קהל, כנסת, עדה, συναγωγη, ἐκκλησια) in de paragraaf voor, benevens exegeses van plaatsen als Matth. XVI:18 en XVIII:18. De polemiek der kerkvaders tegen Montanisme, Novatianisme en Donatisme is hier (p. 9—11) opgenomen. Ik zou het niet zóó durven zeggen gelijk Dr. B. het doet: „Het Novatianisme en Donatisme ijverden voor de heiligheid der Kerk ten koste van hare katholiciteit." Ik meen dat Novatianus en Donatus wilden dat de heiligheid der Kerk nooit zou worden opgeofferd aan hare katholiciteit. Eene Kerk die niet „heilig" is, vertoont niet dat wat in haar naam uitgedrukt wordt: gemeenschap met den reinen Jezus. (Kerk dan als κυριακη sc. οἰκια van κυριος [1]). En aangezien N. en D. zeer wel inzagen dat die heiligheid der Kerk niet dan in *streven* kon bestaan, zoo streefden zij er ook naar de grens tusschen geheiligden en ongeheiligden zoo scherp *mogelijk* te trekken. Of m. a. w.: de katholiciteit mocht niet bevorderd worden op eene onheilige manier. Wat Augustinus in zijne brieven tegen de Donatisten aanvoert, heeft m. i. niet veel te beduiden. Augustinus lijdt aan de zucht daar vele kerkelijken aan lijden: de ontbrekende heiligheid (reinheid) te bedekken met den glans van bovennatuurlijkheid bij het *ontstaan* der Kerk. Alle dissenters, die van den „gereformeerden" Exodus uit het Hervormd Babel ook, zijn geestverwanten van Novatianus en Donatus. Doch met dit verschil

1) Cf. p. 25.

dat D. (en N. allicht ook) dacht aan heiligheid des levens; de gereformeerde broeders ijveren meest voor de leer. Hoe onmogelijk echter het is om in deze wereld tot datgene te geraken wat D. gewild heeft, dit hebben de eeuwen ons onderwezen en de huidige toestand onderricht het ons nog: alles wat Kerk genoemd wordt spot bijna metterdaad met wat 't begrip: Kerk, aanduiden zal. Het is den Geest onmogelijk in het Diesseits dáár te komen waar Hij wezen wil.

Nu zal geen christelijk mensch Dr. B. tegenspreken als hij van eene „geestelijke eenheid der gemeente van Christus" gewag maakt (p. 8). Doch zij zijn niet allen Israël die I. heeten, en juist daarom is elk kerk-begrip bijna ongerijmd en elke kerkformatie onmogelijk zuiver te krijgen en te houden. Er is gewis eene „ecclesia *docens*" en zij is tevens voor Rome een „objectief heilsinstituut" (en voor prof. B. niet minder). Wat dit laatste beduidt is niet twijfelachtig: een instituut om op te leiden tot de Eeuwigheid. Doch het is m. i. ongelukkig dat de Kerk als „ecclesia *audiens*" (p. 13) eene veel te groote massa gedoopten in zich besluit (de terreinen der uitwendige zending uitgenomen). Zij behoorde „de wereld" niet in zich te hebben.

Dat „uniformiteit voor goed plaats maakte voor de pluriformiteit" (verschillende kerken, cf. p. 19) is conform het protestantisme (een principe van vrijheid, individualisme, veel meer dan van vereeniging, binding, Kerk), en een licht te achten met breede schaduw. Maar indien het de waarheid is dat, „volgens de H. Schrift het wezen der Kerk daarin ligt, dat zij het volk Gods is", dan is elke kerkformatie verontreinigd. Want dit volk is (uiterlijk) van de anderen niet te onderkennen. „Immers, de Kerk is eene realiseering der Verkiezing, en deze is eene verkiezing in Christus tot roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, tot gelijkvormigheid aan den Zone Gods" (p. 27). Al wat de Hoogleeraar verder tot illustratie bijbrengt is niet in staat ons te ontdoen van de gedachte: zoo deze rein geestelijke elementen in menschen zich zullen belichamen, eene Kerk vormen, zoo heeft deze bij het début reeds haar karakter verloren; er is geene scheiding van rein en onrein in éene menschenziel, en wat zou dan de menigte! De massa-kerken, waartoe ook de Gereformeerde behooren (zij toch hebben of kunnen hebben, gelijk zij erkennen, niet-uit-

verkorenen, „verworpenen”, bij zich), moeten, willen zij zich verdedigen, een hybridisch begrip van kerk opstellen. Is nu de werkelijkheid gedrochtelijk, tevens is eene kerk van louter „uitverkorenen”, van eene reine élite des volks, eene utopie.

Hoe verlegen de dogmaticus is om eene onwedersprekelijke bepaling te geven van „kerk”, blijkt, waar hij, conform het geloofsartikel de confidentie doet: „Die kerk is een voorwerp des *geloofs*!” [1]) De zeer fijne onderscheidingen die gemaakt worden, kunnen m. i. onbesproken blijven; genoeg: het zichtbare en onzichtbare, het duidelijke (begrijpelijke) en onduidelijke, het Diesseits en Jenseits (het transcendente hier) vloeit ineen. Dit moet goed worden in het oog gevat. Nu ja: „de kerk is geen vergadering van werkingen, maar van personen” (p. 38), die echter weer *in* die werkingen en toestanden in elkaar zijn gestrengeld.

De vraag (p. 38): „waaraan de kerk kan worden gekend”, behoeft ons geene zoodanige belangstelling in te boezemen dat wij het antwoord uitvoerig zouden moeten vermelden. Zeer ware opmerkingen omtrent Rome [2]) maken nog *het* kenmerk of *de* kenmerken niet uit van *de* kerk. Het pleit niet voor de kracht der voorgewende bovennatuurlijkheid als er wordt geklaagd (p. 49): „Wij kunnen ons als Christenen niet diep genoeg verootmoedigen over de scheuring en tweedracht die alle eeuwen door in de kerk van Christus heeft bestaan; zij is eene zonde tegen God, in strijd met de bede van Christus, en veroorzaakt door de duisternis van ons verstand en de liefdeloosheid van ons hart”. Wat tot troost bij al dien jammer wordt opgediend komt zoowat neer op de zoete uitspraak (p. 51): „God heeft in de eenheid de verscheidenheid lief!” Maar enfin, wij troosten ons ook: de toestanden worden veroorzaakt door wat prof. B. met juistheid aanwijst, *en* door den noodzakelijken ontwikkelingsgang van het godsdienstig bewustzijn (etc.) in de wereld.

Opmerking verdient het dat de gereformeerde professor voor haeretici diegenen uitmaakt (p. 52): „die dwalen in de substantie der waarheid”. Wanneer de „dwalende” liberalen even-

1) p. 34; de cursiveering is hier en vaker van mij.
2) p. 39—42, 45—47.

wel gewag maken van „geest en hoofdzaak der leer", dan heet dit: alles op losse schroeven zetten.

De „zoogenaamde eigenschappen der kerk": attributa, proprietates, adjuncta, affectiones, epitheta, elogia, krijgen eene goede beurt (p. 53—59). Het is voor een ieder die scherp onderscheid maakt tusschen Christendom (als het reine beginsel van godsvereering en humaniteit) en kerk, duidelijk genoeg dat de uitnemendheid van het eerste niet als verdienste der laatste mag worden uitgebazuind. —

Dr. B. nu staat nog stil bij: eenheid, heiligheid, katholiciteit, apostoliciteit der kerk, en schetst de indefectibilitas en de infallibilitas, echter, met zoo vele woorden, als geldende niet van de kerk maar van Christus en van de uitverkorenen!

2. De regeering der kerk, § 48.

„Bij de kerk als vergadering der geloovigen is eene regeering onmisbaar... In nog specialer zin dan op politiek terrein berust dit gezag bij God, die niet alleen de Schepper aller dingen maar ook de Zaligmaker der gemeente is; de gemeente is als volk Gods, zoowel onder het Nieuwe als onder het Oude Verbond eene theocratie, de Heere is haar rechter, wetgever en Koning, Jes. 33 : 22. Maar gelijk God op burgerlijk terrein de souvereiniteit op de overheid heeft overgedragen, zoo heeft Hij in de kerk Christus tot Koning aangesteld" (p. 59). In dezen trant gaat het door.

Het schijnt dat de professor soms zich zekere klove bewust wordt tusschen ideaal en realiteit. „En zoo ook is de regeeringsvorm der kerk lang niet altijd dezelfde geweest, maar eene regeering heeft haar nimmer ontbroken, noch in het onzichtbare, waarin Christus haar hoofd is [dit is m. i. evenmin voor bewijs als voor ontkenning vatbaar], noch ook in het zichtbare, waarin zij altijd eene zekere organisatie deelachtig was" (p. 63). Doch over 't geheel redeneert de ecclesiasticus alsof hij niets merkt. Dan, soms, worden critische vragen opgeworpen, aangeroerd. Het is „onzeker, wie tot dit twaalftal apostelen gerekend moeten worden... De verhouding van Paulus tot de twaalven is daarbij verre van duidelijk" (p. 65).

In Mattheus XVI : 18 „kunnen de woorden: deze petra, niet anders zien dan op den persoon van Petrus, maar een rots is

hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijne belijdenis van Jezus als den Christus". Petrus wordt ook „οἰκονομος van het koninkrijk der hemelen" genoemd [1]). Een onderzoek, of Jezus die befaamde woorden waarlijk zou gebezigd hebben, wordt niet ingesteld en wij verwachten dit ook niet, maar een glimlach kan men niet weerhouden bij de betuiging dat Petrus „als primus inter pares ook door Paulus geëerd wordt" (p. 72). Hoe diep het verschil (tusschen wet en vrijheid) der geesten lag, hoe het zelfs lang vóór de personen aan wier naam het werd verbonden, is ontstaan, reeds in het Jodendom, het is nog onlangs in dit Tijdschrift gereleveerd waar gewezen werd op de vóór-paulinische partij in het Jodendom [2]), maar men merkt er in deze dogmatiek niet van.

Hoe de Christelijke eigenlijk de „gereformeerde" geest gedurig met woorden kan spelen die aan eene speciale zorg van Gods teederheid doen denken, blijkt uit de quasi-fundamenteele uitspraak: „Aan eene regeering heeft het der kerk dus nimmer ontbroken: en zij heeft zich deze niet zelve verschaft maar heeft ze van God ontvangen. Instituut en organisme der kerk zijn telkens tegelijk en in verband met elkander door God in het leven geroepen" (p. 72). Daarna wordt eene breede historische schets gegeven die veel kennis verraadt. De zoogenaamd apostolische toestand der „kerk" wordt eene „aristocratisch-presbyteriale kerkinrichting" genoemd, maar deze „is niet lang blijven bestaan maar spoedig in eene monarchisch-episcopale overgegaan. Hoe dit toegegaan is, weten wij niet" (p. 82).

Nu wordt breed geschetst hoe in Rome het episcopale stelsel zich „verder heeft ontwikkeld tot het papale systeem" (p. 87). Het karakter der roomsche kerk ligt dus *in* de monarchisch-episcopale regeering maar deze niet (immers volgens prof. B.) in de aristocratisch-presbyteriale kerkinrichting. Onze auteur ziet juist als hij zegt: „immers het N. T. weet nog niets van een ambtelijk onderscheid tusschen ἐπισκοπος en πρεσβυτερος" (97). Niet minder dan 13 bladzijden worden gewijd aan het primaat van Petrus en het opkomen van de paus-idee. Dan wordt het opdoemende verzet geteekend [3]). De „aan de rechter-

1) Ziet p. 135 vg. pp. 5, 71, 89 en 101.

2) Th. Tijds. Jg. 1899 p. 181, 2.

3) 95—108—116.

hand Gods verhoogde Christus.... is nog altijd in den hemel als middelaar werkzaam, en door zijn Geest op aarde in kerk en ambt, in woord en sacrament tegenwoordig... Ongerijmd is het daarom te denken, dat Hij de regeering zijner kerk op eenig mensch, op een bisschop of paus, op een instituut of sacrament zou hebben overgedragen" [1]). Maar daar straks (p. 59) had God de Vader zijne regeering wèl op de overheid overgedragen!

Deze dogmatiek is stichtelijk, gevoelig, teeder soms in termen. Wel kan een ieder van dien „geest" maken, zoo nagenoeg, wat hij verkiest, maar dit hindert niet. En dat er gedurig juist onder de christen-legerscharen over geschermd wordt wat toch het „Hoofd" (p. 114) Christus denken en willen zou, boezemt den hoogleeraar geen zorg in. Dat de Christelijke Kerk in het algemeen en hare onderdeelen in het bijzonder de openbaringen zijn van een menschelijken geest die juist in zijn worstelen om tot waarheid en reinheid (ook van „regeering" in de kerk) te komen godmenschelijk mag heeten, wijl de godheid zich alzóó openbaart, — dit is voor den gereformeerden dogmaticus niet diepzinnig genoeg.

Omtrent „gaven en ambten" worden magnifique onderscheidingen aangegeven (117—131) en het „ambt aller geloovigen" wordt naar behooren in de hoogte gestoken als „algemeen priesterschap" (p. 119), en „de weg, waarlangs Christus zijne dienaren in het ambt zet, loopt over vocatie, examinatie en ordinatie" (p. 121). Zonderling is dit echter bij die Christenen met hun Hemelsch Hoofd: „Over het aantal ambten, dat Christus in zijne gemeente ingesteld heeft, bestaat [dus nog!] er in de christelijke kerk groot verschil", maar „de Schrift (is) geen wetboek noch (daalt) in allerlei bijzonderheden af en (laat) zeer veel aan de vrijheid der kerken over" [2]). Doch dit neemt niet weg, het staat toch als een paal boven water: „Over de kerk is Christus alleen Koning; hare regeering is in het onzichtbare strikt monarchaal. En Koning was Hij niet alleen in het verleden, maar Hij is het nog". De gereformeerde christenen zijn de besten en zeer wijs: „zooveel mag veilig gezegd [sc. worden, imitatie v. Dr. Kuyper], dat de gereformeerden, door de herstelling van het ouderlingen- en diakenambt naast dat van

1) p. 113 idem ongeveer p. 131.

2) p. 126 en 130.

den dienaar des woords, *het zuiverst* de gedachte [niet dus: vele gedachten, in deze zaak] der Schrift hebben gegrepen en het krachtigst de rechten der gemeente hebben erkend" (131).

3. De Macht der Kerk. § 49.

Er „kan geen twijfel over bestaan, of Christus (zulk) eene gemeente gesticht en haar eene zekere macht toevertrouwd heeft" (p. 135). Het is m. i. haast onmogelijk vast te stellen wat Jezus bedoeld heeft, zoo Hij al de aangeduide vereeniging op het oog heeft gehad. Dat Hij het gevoelen moest hoe het rein geestelijk gehalte van zijn onderwijs, in de gemoederen zijner jongeren en daardoor in die van anderen in den loop der eeuwen zou werken, zal door niemand betwist worden, maar of Hij eene kerk heeft willen stichten, — dit is nog zoo zeker niet als deze dogmatiek ons wil doen gelooven. Voorwaar de Geest heeft *macht*, en stelt eens dat Matth. XVI : 18, 19 door Jezus gesproken is, dat woord heeft een zin; en zelfs zoo het niet door Jezus gezeid maar Hem in den mond geleid ware (wat mij waarschijnlijker voorkomt), dan nog is er een geest in: een geest die zegt dat niemand den toegang tot „het Vaderharte Gods" aan een ander verbieden of veroorlooven kan, maar dat in elks gemoed door dien geest zelven dat verbod of die toelating moet worden vernomen. Of m. a. w. dat de ruime opvatting van Jezus waarheid aan geen dwang, nauwelijks aan drang, overreding, verbonden is, en dat de beslissing die de ziel maakt of maken kan ook „in den hemel" d. i. bij God bekend is en geldt. De stem des harten wordt tot stem van God evenzeer als deze door gene waarneembaar is geworden. Doch welk een hemelsbreed verschillenden kant gaat het uit, als Petrus — in plaats van hem eenvoudig te erkennen voor medium in dien zin dat die dingen (het eerst) tot of ook door P. kunnen gezegd zijn en daardoor tot ons — naar letterlijke opvatting der woorden: macht wordt verleend „om te bepalen, wie er in komen zal en wie niet" (p. 135), nl. in dien plaatselijken zoowel als toestands-hemel daar prof. B. c. s. aan denken! — De wijsgeerige zin scheidt den geest van Jezus van den persoon van Jezus Christus, onderscheidt dien althans zóó sterk dat 't schier tot eene scheiding (in de voorstelling) wordt. En diensvolgens is het begrip Christendom, kerk, sleu-

telmacht d. i. eigenlijk geestesmacht — een ander dan bij de dogmatische, trationeele, opinie.

Terwijl eene menigte „historie" wordt gegeven, is die Sleutelmacht voorgesteld als gelegd in — het Woord d. i. prediking, vermaning. Geen wonder. Prof. B. zit in het nauw met het dierbare Woord d. i. de Schrift. Hij moet het handhaven en hij kan niet. In de katholieke (feitelijk roomsche) kerk is ten minste eene Schaduw van de Macht die *bedoeld* is, de macht die censureert, excommuniceert, die gemoederen in bedwang houdt. Wel is ook dáár de heiligheid of reinheid niet, en zelfs eenheid van leer is bij haar ook niet successief en simultaan zuiver te vinden (hoewel zij ons dit wijsmaken wil), maar, men zou zeggen: het begint er wat op te gelijken. Het zoetsappige protestantismus (protestantendom) echter, bij die eerwaardige lutheranen, bij die strenge gereformeerden zelfs, och wat was het en wat is het nog arm in zake „sleutelmacht"!

Het is woorden maken en anders niet. Immers: „het evangelie van Christus bindt nooit [?] den strijd tegen de natuur als zoodanig aan, het kwam niet om de wereld te veroordeelen, maar te behouden, Joh. 3 : 16, 17; het .... laat zelfs de slavernij bestaan, 1 Cor. 7 : 22, Philem. : 11 [wat voorwaar geen bewijs van bovennatuurlijke macht is!]. Zelfs als het gebiedt, Gode meer te gehoorzamen dan den menschen, predikt het alleen tijdelijk verzet, Hd. 4 : 19, 5 : 29. Maar desniettemin, schoon van alle *revolutie* afkeerig, is het [evangelie] des te meer op *reformatie* gesteld. Het bindt nooit tegen de natuur als zoodanig, maar wel overal en altijd, op ieder terrein en tot in de verborgenste schuilhoeken toe tegen de zonde en de leugen den strijd aan. En zoo predikt het beginselen, die niet langs revolutionairen maar langs zedelijken en geestelijken weg overal doorwerken en alles hervormen en vernieuwen. Terwijl het naar Jezus' bevel gepredikt moet worden aan alle creaturen, Mk. 16 : 15, is het eene kracht Gods tot zaligheid een iegelijk die gelooft, Rom. I : 16; een tweesnijdend scherp zwaard, dat doordringt tot de verdeeling der ziel en des geestes, Hebr. 4 : 12; een zuurdeesem, die alles doorzuurt, Mt. 13 : 33; een beginsel, dat *alles* herschept; eene *macht*, die de wereld overwint, 1 Joh. 5 : 4." (p. 137).

Er is geen weldenkend mensch die er aanmerking op maken

zal. Maar, de Muzelman zegt dit ook van zijn Koran, als zijn woord Gods, de Jood van het O. T. alleen, en wij zeggen: zij hebben allen in verschillende mate gelijk. Want *het geweten* is het onverbiddelijke woord Gods, in al die boeken en daardoor werkende, dat vroeg of laat zich doet hooren en doet zuchten en weenen of ook met vrede vervult. Maar wat heeft dit alles, ook dat wat prof. B. zegt, *in orthodoxen zin* met Mt. XVI : 19 te maken, dit, wat alle moderne dominees van harte nazeggen zullen? Niemendal.

„Deze apostolische *leer* van de kerkelijke macht bleef geruimen tijd in de christelijke kerk erkend". Dan volgt weer eene verblindende portie geschiedenis; Montanisme en Novatianisme en Donatisme passeeren de revue (p. 139—143). *Leer* genoeg, maar die macht, die sleutelmacht zelve, waar is die? Zij bestaat in de verbeelding.

Wij worden bepaald bij:

1° potestas docendi, 2° p. ordinis, 3° p. jurisdictionis, deze weer gesplitst in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva). Maar wat geeft dit alles nu eigenlijk? „De tucht was .... in de eerste christelijke kerk zeer streng" (p. 139). Dit kan: de kerk was vóór Constantijn niet verbonden niet ineengesmolten met de wereld, zij had ten minste een bovennatuurlijken *geur*. Men kon toen *vreeze* koesteren om zich bij de kerk „te voegen" [1]). Zoo er ook al geen eigenlijke miracula plaats hebben gegrepen, prodigia (vreemde voorvallen) zeker. Sanctitas kreeg steun van potestas. Ananias en Saffira ervoeren het; de traditie bracht het verhaal zoo ten minste over. Allen echter die nu nog roemen in de Wonderen van voorheen, verklaren (of ook vergoelijken) de oneindige morsigheid der kerk met het feit det er nu geen Teekenen meer geschieden. Zoo bijv. Neander [2]), bedoelende dat de opgroeiende jonkvrouwe (kerk) de dingen der jeugd missen kan. Maar dit is scheef. Het Wonderelement behoorde de kracht der kerk te zijn, haar spierkracht, gelijk de heiligheid haar bloed, levenselement. Die van de Hemelen afkomstig is dient in alles hemelsch te zijn.

1) Hand. V : 13, vg. II : 43. Wij gaan maar veronderstellender wijze te werk.

2) Gesch. d. Pflanzung und Leitung d. Chr. Kirche durch die Apostel. I (1862, 5te Aufl.) G. 154 noot [2]), vg. Seiten 20 [1]), 60, 182, 8.

Onze dogmatiek heldert het „monarchale" van daar straks op: „Deze macht door Rome aan de kerk toegekend, culmineert en vindt ook den waarborg voor haar toestand en voortduur in de macht van den paus" (p. 143). En dan worden de eigenschappen dier pauselijke macht, toegekend op zeker concilium vaticanum en zes in getal, opgenoemd, maar terecht alles in den hoek geworpen met de onwedersprekelijke waarheid: „heel dat papale stelsel rust op een onschriftuurlijken grondslag", dat stelsel waarin „de paus is in formeelen zin absoluut *monarch*" [in de kerk] en „krachtens de beweerde assistentie des H. Geestes bepaalt (hij) onfeilbaar, wat geloofd en gedaan moet worden" [1]). Hier wordt dus „het apostolische" geloof gehandhaafd maar „de apostolische stoel" omvergestooten. Den paus in den Johanneïschen paracleet te willen zien gaat te ver. In Matt. XVI en XVIII wordt van geen opvolgers van Petrus gerept. De pauselijke macht blijft voor ons iets van die van een daemon behouden.

Prof. B. ziet evenwel uit naar Macht van de dierbare kerk. „Dat Christus aan zijne kerk op aarde zekere macht heeft toegekend, is haast voor geen twijfel vatbaar" (p. 158). En nu laat hij de reformatorische gevoelens optreden [2]). Doch ook deze zijn maar *gevoelens*, zij worden niet dan hoogst zelden en als voor een moment tijds, effecten. Niet dat de strengheid van Calvijn en van Knox ideaal mag zijn maar ze was toch een gering bewijs der kracht van het oude vuur der uitbranding, in de moederkerk (volgens „de Handelingen der apostelen") aanwezig. Doch uitgenomen die sporadisch voorkomende kracht, — de werkelijkheid al de eeuwen door in Europa en daarbuiten, geeft niet veel anders te zien dan de openbaring dat alles wat kerk genoemd wordt verlaagd is tot gereglementeerde geveinsdheid van toestand. De Geest is tot reinheid en oprechtheid niet kunnen komen, kon er in elk geval niet bij blijven.

Dit geeft een schralen troost: „ter *verduidelijking* [van den toestand] mag en moet tusschen het wezen en de regeering der kerk onderscheid worden gemaakt" (p. 159). Zelfs tot in de zendingswereld is 't merkbaar wat ik bedoel: vóór de

1) pp. 144 en 163. 2) Ook reeds p. 152—8.

stichting eener kerk, gemeente, of in het eerste leven er van, is er glorie, macht des geestes, des lijdens, bij afwezigheid van andere „macht". Oudere kerken worden bedorven en verderven zich zelven. De zon heeft de hoogte bereikt en zij daalt. Er is geen immer voortgaande beweging. Er is en moet zijn, het kan niet anders, telkens terugkeerende achteruitgang, en vernieuwing. Men mag toch de regeering niet van het wezen der kerk scheiden maar verstaan dat de eerste uit het tweede voortkomen moet zal het goed zijn! Prof. B. erkent het m. a. w. zelf: „Maar dit onderscheid mag nooit zoo worden verstaan, alsof de geloovigen oorspronkelijk van alle regeering en macht verstoken zouden zijn geweest. Integendeel..." (p. 159, 160). Doch wij worden niet wijs waarom die *macht* „bovennatuurlijk" moet heeten. „Maar als de macht der kerk geestelijk heet, dan wordt daarmede te kennen gegeven, dat zij door den H. Geest van God wordt geschonken, Hd. 20 : 28, alleen in den naam van Christus en de kracht des H. Geestes kan uitgeoefend worden, Joh. 20 : 22, 23, 1 Cor. 5 : 4, uitsluitend over menschen als geloovigen gaat, 1 Cor. 5 : 12, en alleen op geestelijke, zedelijke wijze, niet met dwang en straf [en Ananias en Saffira dan? !] in geld, goed of leven, maar door overtuiging, geloof, goedwilligheid, vrijheid, liefde en dus alleen met geestelijke wapenen, 2 Cor. 10 : 4, werkt en werken kan, Mk. 16 : 16, Joh. 8 : 32, 2 Cor. 3 : 17, Ef. 6 : 7 enz." — Geestelijk is nog niet bovennatuurlijk. Uitgenomen eene enkele vinnige uitlating in die aangeduide bijbelplaatsen, een vrijzinnig theologant kan het alles aanvaarden en stempelen tot een merk van eene kerk hoe zij moet worden „geregeerd" (p. 161). Doch waar blijft nu de orthodoxie? En dan moet men niet eens aan de schreeuwende werkelijkheid denken.

„Eindelijk heeft deze macht ook een *eigen doel*: zij strekt, al brengt zij voor de ongeloovigen ook verzwaring van het oordeel mede, tot behoudenis, tot stichting en niet tot nederwerping, tot volmaking der heiligen en opbouwing des lichaams van Christus, Mt. 10 : 13, Mk. 16 : 16, Luk. 2 : 34, 2 Cor. 2 : 16, 10 : 4, 8, 13 : 10, Ef. 4 : 12, 6 : 11—18 enz. Voetius Pol. Eccl. IV 783. Door dit alles is de kerkelijke macht *soortelijk* onderscheiden van alle staatkundige macht" (ibidem). In die tirade tegen de ongeloovigen ligt m. i. een Achilles-hiel. Het harte

dier ongeloovigen is het aanbeeld gelijk hetwelk schier nog harder wordt door dat de hamer (het Godswoord) er op slaat [1]). Het is wèl indien ongeloof is hardnekkigheid tegen de zedewet, want dan zal de mensch immer slechter moeten worden, en dit is ook noodig in den samenhang aller dingen en verbonden met zeker noodzakelijkheidsmoment in het wezen Gods. Doch een ander begrip van ongeloof ligt bij Prof. B. ten grondslag zoowel als een ander Godsbegrip, dat van den paulinischen God nl., den God des Welbehagens *zonder eenige* noodwendigheid, alzoo dat de bekeering van den ellendeling voor Hem maar is gelijk een „handomdraai", doch o wee, die lieve God, — Hij wil niet in millioenen gevallen.

B. begeeft zich in het rijk der mystiek: „Drieërlei macht is er . . ., in verband met de ambten van pastor, presbyter en diaken en verder in verband met het drievoudig ambt van Christus, het profetisch, koninklijk en priesterlijk ambt, in zijne kerk te onderscheiden: de potestas docendi, de p. gubernans (waarvan de p. disciplinae een onderdeel is), en de p. misericordiae" (p. 165).

Aangaande de eerste soort macht: niemand zal 't ontkennen dat de kerk „de bevoegdheid" heeft „de waarheid, die zij gelooft, te belijden en als belijdenis in haar midden te handhaven" (p. 167). Doch als de eene fractie der andere verwijt: gij zijt niet van Christus en de eene lidmaat den anderen uit de kerk drijven wil, en dus eigen gevoelen in de plaats schuift van wat gemeene belijdenis is en moest zijn, is het eind van den twist niet te zien.

De potestas gubernationis zelve wordt in zwevende termen afgehandeld maar aan het onderdeel (potestas disciplinae), kerkelijke tucht, is groote zorg besteed. Reeds in 't begin der 9e alinea: „Het Hebr. heeft voor tucht het woord מוּסָר, dat eigenlijk adstrictio, constrictio beteekent en in het grieksch door *νουθετημα*, *διδασκαλια*, *νομος*, *σοφια* vertaald en in het N. T. vooral door het woord *παιδεια* weergegeven wordt. Beide woorden geven even als het holl. woord tucht, van tien, trekken, in het algemeen te kennen, dat iets dat jong, teer, klein,

---

1) Dit bekende beeld vond ik onlangs nog in Smytegelt, p. 428 van zijn keurstoffen, zonder jaartal, bij Malga te Nijkerk.

zwak is met zorg opgekweekt wordt. Wijl echter in het algemeen en vooral bij menschen deze opkweeking altijd tegelijk abnormale ontwikkeling tegen moet gaan, krijgt het woord tucht de bijbeteekenis van terechtwijzing, kastijding, tuchtiging" (p. 171). Hoe ernstig men 't in de oudheid hiermee opnam wordt nog aangewezen door aanhaling van 1 Cor. V : 3 en 1 Tim. I : 20; 2 Tim. II : 17, terwijl het „aan den Satan overgeven" wordt uitgelegd als dienende „ter lichamelijke bestrijding" (in *dit* leven?). En voorts worden nog aangehaald Rom. XVI : 17, 1 Cor. V : 9—13; 2 Cor. II : 5—10; 2 Thess. III : 6, 14; Titus III : 10; 2 Joh. : 10, Openb. II : 2, 14, 20, 24 [1]), maar wij komen met de weinige woorden exegese die er aan toegevoegd worden, niet verder.

Toch wordt er maar geconcludeerd: „Deze leer der H. Schrift is het zuiverst in de tuchtoefening der gereformeerde kerken toegepast", en „oorzaak der tucht zijn niet allerlei zwakheden die in geloovigen vallen, ook niet zulke schrikkelijke zonden, welke de christelijke overheid straft, hoewel de kerk dan volgt en haar tucht niet overbodig is, Calv. Inst. IV, 11, 3. Bucanus 539, maar zulke zonden, die in het midden der gemeente ergernis wekken en door de overheid niet of zeer zacht worden gestraft. Mastricht, Theol. VII, 6, 8" [2]). Het tuchtbegrip wordt zoetjes afgehandeld en misschien wordt er in de Gereformeerde Kerken ook maar zachtjes aan tucht gedaan.

De potestas misericordiae wordt voortreffelijk geschetst en het diakonaat is hier het gevierde ambt [3]). Gode zij dank dat wij hier met ons gansche harte kunnen prijzen en ook met het oog op de werkelijkheid aan de Gereformeerde Kerken (waarbij wij voornamelijk aan ons vaderland denken) de eere mogen geven die haar toekomt. Van datgene wat er van het geloof gezien kan worden geldt het dat Roomschen en Protestanten, orthodoxen en dissenters, één zijn in dezen geest: den geest van Jakobus. Dit is zeer verre het beste, zoo wordt 1 Cor. XIII beoefend, en hoewel het Christendom 1° aanbidding is zoo toone zich die in 2° humanitas.

Nu wordt nog ernstige aandacht gewijd aan hen wien deze macht der kerk is overgedragen. „Deze macht, door Christus

1) Een en ander p. 173, 4. 2) p. 174, 5 cf. 189. 3) p. 177—9.

aan zijne gemeente geschonken, komt in de plaatselijke kerk saam in den kerkeraad. Elke plaatselijke kerk is volgens het N. T. zelfstandig, eene ecclesia completa [?], en draagt daarom evengoed als de kerk in haar geheel den naam van tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 17, 2 Cor. 6 : 16, bruid, 2 Cor. 11 : 2, of lichaam van Christus, 1 Cor. 12 : 27" (p. 179). De verhouding der plaatselijke kerken tot provincies en landen wordt in eene uitvoerige historische schets besproken (p. 179—186).

Het resultaat is hier: „Zoo staat de kerk met een eigen oorsprong, wezen, werkzaamheid en doel in het midden der wereld. Zij is *in elk opzicht* van die wereld onderscheiden, maar staat er toch nooit gescheiden naast" (p. 186). „Tot herwinning van die gevallen *wereld* brengt God nu wel de krachten der genade in die Schepping in. Maar ook die genade is geen substantie of materie, opgesloten in woord of sacrament en uitgedeeld door den priester, maar zij is eene vernieuwende, herscheppende kracht. Zij is *niet per se* bovennatuurlijk, maar zij draagt dat karakter alleen vanwege de zonde, en draagt het dus in zekeren zin toevallig en tijdelijk, om de schepping te herstellen. Deze genade wordt in tweeërlei vorm uitgedeeld, als algemeene genade ter beteugeling [hoe zuinig!], als bijzondere genade ter vernieuwing . . . . Mensch en Christen zijn geen twee wezens. De schepping wordt in de herschepping opgenomen en hersteld . . ." (p. 187, 8).

Wij kunnen dit Hk. besluiten met er op te wijzen dat 't befaamde artikel 36 der Geloofsbelijdenis van Guy de Bray (Guido de Brès) voor den tijd waarin zij was opgesteld, in deze dogmatiek wordt gerechtvaardigd, maar voor het heden niet toepasselijk wordt geacht [1]). Aan 't slot wordt tegelijk verklaard dat de kerk „de grenzen tusschen zonde en misdaad te trekken heeft naar den eisch van het evangelie en overeenkomstig de leiding van Gods voorzienigheid in de geschiedenis der volken", en — „dat vaste grenzen door niemand *in het afgetrokkene* kunnen worden aangegeven, wijl zij wisselen met volk en met eeuw en alleen door het getuigenis der volksconscientie eenigermate in hunne richting kunnen worden bepaald" (p. 192). Dit verstandige woord komt het pantheïsme (beter: panentheïsme)

1) Quintessens v. p. 389—192.

in 't gevlei, en prof. Kuyper, thans Minister, moet nu weten of die grenzen ook in het werkelijke leven worden „uitgewischt" en hoe ze getrokken kunnen worden met scherpe bewaking daarbij!

II.

1. Hoofdstuk X: Over de Middelen der Genade.

Willen wij nu niet te breed worden dan stellen wij, dit Hk. berust op de bijbelsche, althans N. T.ische „waarheid", hoe ook voorts opgevat: „Christus is niet middel maar middelaar, verwerver en toepasser der zaligheid" (p. 198). Het Hk. is aldus verdeeld:

§ 50 het Woord, 51 de Sacramenten, 52 De Doop, 53 Het Avondmaal. „Het eerste en voornaamste middel der genade is het woord Gods. Lutherschen en Gereformeerden stemmen hierin met elkander overeen" (199). Wij staan echter niet stil bij de aanhoudende schermutselingen der partijen. Doch wij mogen niet onopgemerkt laten dat het „woord" als middel waardoor God „zijn wil bekend (maakt) en (volbrengt)" wordt onderscheiden in „wet en evangelie" (201). Intusschen is prof. B. nog al liberaal: Z.Hggel. onderscheidt Woord Gods en Schrift, zóó dat God „altijd achter dat woord staat" (200). Over inwendig en uitwendig woord worden uitnemende dingen gezegd (209—215).

„Efficax is het (woord Gods) in zekeren zin altijd, het is nooit krachteloos; indien het niet opheft, slaat het neer; indien het niet tot eene opstanding is dan tot een val; indien niet tot eene reuke des levens, dan tot eene reuke des doods". (213). Deze diepzinnige termen hebben een eenvoudigen monistischen zin, in de ontwikkeling van het Godswezen met zeker noodwendigheidsmoment verbonden: verteedert eene waarheid (in vermaan etc.) niet dan verhardt zij. Ook is deze toestand afwisselend mogelijk in ééne ziel en al die toestanden samen vormen de zedelijke wereld. Maar wij weten hoe bij prof. B. alles verbonden is met 't Welbehagen van Jehova. Alles wat dan ook in deze § gezegd wordt kan zóó worden overgebracht: Jehova heeft vooruit bepaald en geschikt dat zijn Woord van Genade bij millioenen geen goede uitwerking

zal hebben en die er nooit van hoorden zijn reeds verdoemd naar de wet. De drentsche broedneuger (bruiloft-noodiger) was eertijds nog zoo openhartig om, als hij allerlei heerlijkheden die op den disch zouden komen had opgesomd, aan 't eind van zijn lied uit te roepen:

Ik heb oe geneugt in 't algemeen,
Maar ik meen N. N. alleen. [1])

Doch de slimheid van Jehova denkt zoo iets, maar zegt het niet. — Wij meenen dat de wijsgeerige zin van „het welmeenend aanbod van genade" het karakter van God beter voorstelt. God *geeft* datgene wat Hij aanbiedt; Hij komt in den geest der menschen tot bewustzijn, wat zij van Hem begrijpen kunnen dat is Hij voor hen, wat Hij wil dat zij denken zullen geeft Hij hun [2]), overigens houdt Hij hun het ideaal voor om er naar te streven. Dit begrip laadt niet alle zonden en gruwelen en smart der wereld op, maar waarlijk dit doet het gescharrel van „Jehova" met zijn „Woord" nog minder die de raadselen des tijds tot in eeuwigheid uitbreidt!

2. Over de Sacramenten in 't gemeen is een prachtig opstel gegeven: vergelijkingen, overzichten, diep en breed, te veel om te noemen, in § 51.

De afwijking van Rome in deze materie, van „de Schrift", is in drieërlei opzicht geacht te bestaan:

1°. vat Rome de gratia alleen op als sanctificans;

2°. de band van het sacrament aan het woord is zoo goed als geheel verbroken;

3°. is het geloof volstrekt geen vereischte meer in den ontvanger van 't sacrament. [3])

Wij zullen een protestant-dogmaticus hier en in de nadere uiteenzetting [4]) niet tegenspreken. Eene geweldige menigte antiquaria wordt bij de zaak gehaald.

---

1) Atlas-Album v. Nederland door Mendel en Reding, 1842 (bij v. Langenhuysen, 's Gravenhage) p. 122.

2) Conform Joh. III: 27.

3) Verkorte opgaaf v. p. 220.

4) 220—3 ook 239—246 waar kracht en werking van 't sacrament worden besproken.

Komen wij tot de kern der zaak zoo spreekt het van zelf dat prof. B. met recht beweert: „In den naam van teeken en zegel ligt opgesloten, dat het sacrament uit twee deelen bestaat, die als verbum en elementum, res sacramenti en sacramentum (in enger zin), signatum en signum, res coelestis en res terrestris, materia interna en externa onderscheiden worden" (p. 229). De heele zaak toch past bij dien anthropomorphen Jahwè die èn rechter èn advocaat (in Christus) èn grootzegelbewaarder (eveneens door Christus) is. Wij zeggen ook: „wie het woord Gods loochent, maakt God tot een leugenaar, 1 Joh. 5 : 10" (233), maar daartoe moet men eerst secuur weten wat 't woord Gods is, anders toch kan men Gods karakter niet aantasten.

De geleerde is oprecht verlegen als hij alinea 5 met de vraag laat eindigen, zonder meer: „Maar wie beschrijft, op welke wijze God zich daarbij (bij schepping der wereld en der ziel, en bij herschepping etc., is de bedoeling) van het woord en evenzoo [?] van het sacrament bedient?" (239). Juist dit is het: als het er op aankomt weet men maar weinig meer dan onwetenden van de geheimenissen Gods.

Verlaten wij voor een oogenblik het gebied der grübelnde Mystiek die er zich bijvoorbeeld heet over maken mag of de lutherschen ook soms gelijk hadden die „de wedergeboorte bij kinderen lieten bewerken door den doop en ongeloovigen in het avondmaal het vleesch en bloed corporeel lieten nuttigen" (242).

Begeven wij ons naar *het getal* der Sacramenten [1]). Is men er van overtuigd dat de bijbel een conglomeraat is van deels homogene deels heterogene bestanddeelen, dan doet men zich geen geweld aan om juist zeven sacramenten uit de Schrift te trekken, en dan is het ook onverschillig of er ook meer in staan dan twee. Doch als Dr. B. hoopt dat hij ook maar één pastoor heeft overtuigd, dan vrees ik dat zelfs die hope nog te groot is; de bijbel *steunt* grootendeels op traditie en deze wordt in Rome verheerlijkt; en dit niet alleen, maar wanneer voor de bekende 7 ook al geen strikte bewijzen zijn te vinden, *aanduidingen* van zoo iets dat men tot sacrament kon verheffen, zijn er van ieder dier zeven in den bijbel voorhanden.

1) Al. 6 p. 246—252.

3. De Doop § 52.

Deze § heeft een verrukkelijken schijn aan zich van door een critischen geest te zijn opgesteld, maar behalve dat zij in het overdrevene minitieus is, kan men niet merken dat de critiek tot haar recht is gekomen of m. a. w. dat haar arbeid in het oog van prof. B. eenig resultaat heeft opgeleverd. Om te beginnen: denkt niet dat onze Geleerde het onbewijsbaar acht dat Jezus zelf de doopformule (Mtt. XXVIII : 19) heeft opgesteld; contra, de traditioneele meening wordt als van zelve sprekende gehandhaafd (254), terwijl eventjes vastgesteld wordt: „De uitdrukking: in den naam van Jezus [1]), is niet als formule bedoeld, maar is omschrijving van het karakter van den Christelijken doop, Zahn. Einl. in das N. T. II 309" (258). Trouwens het verschil in die termen is ook niet zoo diepgaand als velen hebben willen voorstellen.

„De goddelijke instelling van den doop valt [sc. als uit den hemel, òf = vervalt?] dus reeds bij Johannes, maar Jezus heeft hem .... overgenomen", tevens: „sacrament, teeken en zegel van genade, wordt deze doop toch eerst door de instelling Gods" [2]). Echter wordt „eene vaststaande leer over en een algemeen geldende ritus bij den doop in de oude christelijke kerk nog niet aangetroffen" (p. 261).

Waar voor eenige jaren in ons vaderland veel geschrijf over geweest is, — de beteekenis van *εἰς το ὀνομα* — daar is prof. B. zeer kort over en ziet terecht in dat de formule moest „beschrijven het *wezen* van den christelijken doop; deze moet zijn een doop in den naam van Christus en dus in den naam van God Drieeenig" (274), wat van zelf weer zeggen wil: ik leeraar doop u maar het is net zoo goed of God zelf u doopt. En dat deze zaak en term een filosofisch gehalte in zich heeft en daarom het teeken behouden kan worden door den religieusen pantheïst (den panentheïst), het spreekt schier van zelf.

De mechanische werking die Rome (en ook Luther) aan den doop toekent wordt afgewezen (275) en het karakter van de beteekende zaak conform Heid. Catechismus en Ned. geloofsbelijdenis geschetst (276—8). Wèl moeten wij vertwijfelen aan

1) *ἐν τῳ ὀνοματι* of *εἰς το ὀνομα Ιησου.*
2) p. 257 vg. 254, en p. 269.

den goeden zin der termen: „dat de doop (volgens de Schrift) wel te verstaan als teeken en zegel, den mensch wederbaart en vernieuwt, de kracht der erfzonde in hem breekt ...." (277). De heele zaak is, „supranatureel" opgevat, eene nawerking van katholiek-apostolischen zuurdeesem.

Op den kinderdoop wordt met klem en nadruk gewezen als voortvloeiende uit 't karakter der ware Christenen, als vormende samen een gezin, waarvan God in zijne genade qua „Verbondsgod" Vader is [1]). Is God gesplitst: voor den grootsten hoop een vertoornd rechter, en voor een kudde uitverkorenen een liefdevolle Vader, tot in eeuwigheid, dan volgen alle zinsneden van ons doopformulier met logische gewisheid uit het karakter van dien Hemelheer, in p. 284 is terecht gezegd: „ook wat bij wettige gevolgtrekking uit de Schrift afgeleid wordt, is even bondig als wat er uitdrukkelijk in vermeld staat"; komen er van elkaar verschillende wettigheden voor den dag in de Schrift, dan werpt men de onbehagelijke maar uit. — Alleen prof. B. moest hier geen melding maken van „de catholiciteit van het Christendom" (p. 289). Zijn God gedoogt toch geen catholiciteit van genade en eeuwig leven.

Wie, als remplaçanten van Christus, den doop bedienen moeten: wettige leeraars eener wettige kerk, maar roomsche priesters zijn ook wettig (293—9). Men verdraagt elkaar nog wel eens een keer in liefde; en met den tijd, wanneer er moet worden gedoopt, steekt het niet nauw. „In weerwil van alle verschil en strijd, erkennen allen toch één Heer, één geloof, één doop" (299).

4. Het Avondmaal § 53.

De ware Avondmaalganger gevoelt m. i. dat:

1° wat 't Avondmaal, intensief bedoelt *waarheid* is. Zoo is dan ook zijn gevoel waarheid, juistheid, wijl er, als 't er op aankomt, niets tegen te zeggen valt.

2° het gezicht van de „teekenen" en van de medechristenen, en 't hooren van zekere stichtelijke woorden, een reeds aanwezig gevoel van „liefde" tot Jezus en tot „de broeders" *kan* aanwakkeren, versterken.

---

1) Ziet de alineaas 7 en 8, pp. 278—293; p. 228 behandelt 1 Cor. VII: 14.

De zaak toch, door de teekenen aangeduid, is de verzoening „door Christus aangebracht". Verzoening nu is opheffing van tegenstellingen. Bestaan de tegenstellingen in gevoel, en verbeelding, de opheffing is de gewaarwording, aandoening, van eenheid, van samensmelting.

O hoe ellendig is het dat vele vrijzinnigen de psychologische diepte van het oude geref. avondmaalsformulier (en daarbij van 't doopformulier) niet kunnen inzien: zij gevoelen niet, daardoor verstaan zij niet (en omgekeerd) dat „de eeuwige (d. i. oneindige) toorn Gods" tegen de zonde, waardoor wij „doemwaardig zijn" (in Adam = in eerste menschen, in eerste zonde, èn in samenhang van alles), van moment tot moment wordt opgeheven door de eeuwige lankmoedigheid en barmhartigheid Gods, jegens tijdelijke individuen ook tijdelijk werkende. Tevens wordt de goedheid Gods in evenwicht gehouden door de gerechtigheid des Allerhoogsten. Dit is eene onuitsprekelijke eenheid, bestaande tot in Eeuwigheid, maar voor het gevoel van velen is het dat zij meer de toornigheid Gods ervaren, en voor dat van weinigen, de goedertierenheid des Heeren; ook doet de tegenstelling zich in het leven van den eenling (het individu) voor, en bij weinigen maar is het aangename en liefelijke Gods overheerschende. De „Waarheid Gods" is niet genoeg tot eene innerlijke waarheid in hen geworden.

Dat Christus nu de „Middelaar" is, behoeft geen betoog. Hij is en blijft dit — wat men ook van orthodox en modern spreke — wijl in zijn rein leven en sterven de gevoelde tegenstelling niet meer bestaat maar zich heeft opgelost in „de liefde Gods", welke er niet als overgbleven is, maar welke de eenheid vormt van de twee genoemde tegenstellingen. Hoe meer men nu in gemeenschap komt met Christus, d. i. zich in Hem verdiept, met zijn geest, hoe meer men wordt „verzoend met God".

Wat nu de geref. dogmatiek er van maakt is nagenoeg hetzelfde. Echter is de paragraaf te uitgebreid zelf voor een dogmatiek. Er is te veel archaeologie in.

Jezus heeft het Avondmaal ingesteld [1]). Dit is m. i. veel meer boven twijfel verheven dan dat Hij den Doop zou hebben overgenomen. Het gevoelen van Prof. Hoekstra [2]): „het is

1) Vg. in B 's Dogmatiek IV p. 303—7.
2) In de § over het Avm., in 't 2e dl. zijner Christ. geloofsleer p. 373.

niet aan te nemen dat Jezus zelf het H. A. zal hebben ingesteld", is ongemotiveerd.

Doch laat onze dogmaticus spreken.

„Eene andere vraag is echter, *hoe* Christus dit avondmaal ingesteld en wat Hij er mede bedoeld heeft". Dat evenwel „reeds in de allereerste [2 à 3?] jaren na Jezus' dood de christelijke gemeente [nl. te Jeruzalem?] eenparig met al de [12?] apostelen het avondmaal als eene instelling van Christus gekend heeft", is zeer apocrief, en wat B. er bij te pas brengt omtrent Paulus, is een raadsel [1]).

Dan volgt weer een relaas, ten doel hebbende harmonie te brengen in de bekende verschillende „instellingstermen" in het N. T. Aangezien eigenlijk de dogmatiek niet anders doet dan, zoo kort mogelijk, in redelijke termen Jezus in den mond leggen wat Hij zou *kunnen* gezegd hebben en wat de essentieele bedoeling er van is, zoo had de uiteenzetting aanmerkelijk kunnen worden bekort. Historisch moet men blijven betuigen, wijl Jezus zelf geen regel schrift heeft nagelaten, in casu: het is onzeker: Jezus (heeft) „evenmin bij het avondmaal als bij den doop eene vaststaande, onveranderlijke formule voorgeschreven; het is zelfs onmogelijk uit te maken, welke woorden letterlijk door Jezus zelven bij die gelegenheid zijn uitgesproken; Hij heeft niet bepaald, wat er bij het avondmaal gezegd moest worden, maar hij heeft omschreven, wat het avondmaal was en wezen moest. En dit is uit de vier berichten volkomen *duidelijk*" [2]). Met uw verlof: dit is *duidelijk* voor dogmatiek met wijsgeerigen aanslag, om 't zoo te noemen [3]). Overigens is er onbegrijpelijkheid, tegenstrijdigheid in die laatste woorden van prof. B. Maar hoe droevig is het — intusschen — met dien Heiligen Inspiratiegeest (der H. Schrift) gesteld en met die analogia fidei!

In eene erg breedvoerige uiteenzetting van litterarisch-historisch-dogmatische gegevens wordt ook nog in uitzicht gesteld (p. 310) dat Koning Jezus als Hij weergekomen is, „nieuwen

---

1) Men zien een en ander IV, p. 304.

2) 306, 7 vg. 323—6, 329—335, 340, 1, 347—350.

3) Wijsgeerige dogmatiek is iets anders: wijsbegeerte wier grondslagen zóó stevig bewezen zijn dat deze tot dogmata worden. Zij behoort tot de pia desideria.

wijn" drinken zal „dien het koninkrijk Zijns Vaders in den nieuwen hemel en [op] de nieuwe aarde opleveren zal". Op p. 418 echter is de maaltijd een (het) „beeld"...... Dat Calvijn maar weinig minder raadselachtig in zijne opvatting van het avondmaal is geweest dan Rome en Luther, wordt erkend [1]).

„De Mis" echter „is het middelpunt van den Roomschen cultus, Φρικτον μυστηριον, tremendum mysterium" (317). „Het avondmaal is een maaltijd, waarvan Christus de gastheer is" (326). Dan weer wordt erkend hoe nevelachtig alles uitteraard is: „de gemeenschap — van Christus en de geloovigen — is wel zoo innig en onverbreekbaar, dat zij schier in geen woorden uit te drukken en alleen onder beelden, zooals van hoofd en lichaam, wijnstok en rank, bruidegom en bruid, eenigermate te verduidelijken is. Maar zij is toch geen pantheïstische vermenging of vereenzelviging...." [2]). Van dit laatste zou een pantheïst ook niet reppen in een anderen zin dan hij van overige religieuse levensfuncties doen zoude.

„Even als de doop is het avondmaal alleen voor de geloovigen ingesteld" (347). Dit onbestemde zeggen wordt niet opgehelderd maar van een stukje „geschiedenis" (hoe 't vroeger toeging) voorzien (348—352). Soms is het karakter van Paulus onduidelijk weergegeven. [3])

De paragraaf handelt veel over allerlei gebruiken, maar aangaande het vreeselijke mis- en on-bruik van het avondmaal in den tegenwoordigen dag, in de heele chr. kerk, wordt maar gezwegen. De kerk heeft tóch een stralenkrans en zij werkt (ook door de vreeze voor de Hel) als remtoestel tegen al te dolle cultuur en wereldsgezindheid.

III.

1. Hoofdstuk XI: Over de Laatste Dingen.

Hierin: § 54 De tusschentoestand, 55 De Wederkomst van Christus, 56 De voleinding der eeuwen.

---

1) 319—321 cf. 335—342.

2) p. 342 vg. tot 347.

3) bij 1 Cor. XV: 29 ziet p. 349, 350.

§ 54. — De eerste zin is reeds o zoo précair: „Gelijk oorsprong en wezen, zoo is ook het einde *der dingen* ons onbebekend" (p. 353). Wat is *het* einde en wat zijn „de dingen"? — Onderwijl eene menigte onmogelijkheden en twijfelachtige mogelijkheden worden gesteld (353—362), worden wij bepaald (354) bij onzen *dood.* „De dood *schijnt* iets tegennatuurlijks. Er moet iets gebeurd zijn, waardoor iets zoo onlogisch in de wereld kwam". Dit onlogische *schijnt* dan wèl machtig te zijn, want wij weten en vermoeden niet anders of de dood heerscht door het Heelal!

Het boek maakt ons duidelijk dat er sprake is van een toestand der *ziel* na den aardschen dood en vóór het zoogenaamde eindgericht. De „bewijzen" voor de „onsterfelijkheid der ziel" worden besproken p. 358—363.

Volgens deze Dogmatiek is dit onomstootelijk: er is een leven ten minste der *ziel* na dit leven. Dit zij nu eens zoo. Zelfs kunnen wij verstaan dat „de tusschentoestand [zoo die eenmaal is] tot eene korte spanne tijds inkrimpt, die bij het eindgericht in het geheel niet in aanmerking komt". Nu wordt dit beweerd met deze bedoeling: „Nergens wordt [in de Schrift] gezegd, dat ook hetgeen door de gestorvenen in dien tusschentoestand wordt verricht, in den laatsten dag voor den rechterstoel van Christus geoordeeld zal worden" (p. 419). Dit is eene goedigheid van 't welbehagen des ondersteld̈en Gods, maar wij krijgen er geene opheldering mee hoe die zielen bestaan in die „spanne tijds" die tevens ruimte met zich meebrengen moet. En, worden de dooden niet geoordeeld naar wat zij *in* den „tusschentoestand" (of — staat) hebben gedaan, zij krijgen toch (wat deze en volgende §§ ons leeren) straf of „belooning" in dien staat voor hetgeen „in het lichaam geschied is" (ibidem), dus voor wat in *dit* leven was uitgevoerd. Ook krijgen wij in deze §§ overal den indruk dat dit vonnis onmiddellijk of schier onmiddellijk na den (aardschen) dood „uitgesproken" en uitgevoerd wordt. Tevens zal dit oordeel in 't eeuwige eindoordeel eenvoudig worden bekrachtigd, niet gewijzigd: „het judicium universale is in zoover met het judicium particulare identisch" (ibidem). God houdt dus tweemalen zitdag of rechtdag over één mensch, eerst over 't individu en den tweeden keer over de heele massa menschen tegelijk. Het is wel wat omslachtig.

Begeven wij ons tot nader onderzoek.

Als argument voor 't Jenseits dient o. a.: „Al is terecht gezegd, dat le néant fut toujours l'horizon des mauvaises consciences, zelfs zij die van een leven na dit leven niets goeds te hopen hebben, worden door hun rechtsbesef van de noodzakelijkheid van het (dit) rechtsherstel overtuigd. Indien het recht niet zegepraalt aan het einde, dan is er geen recht. En indien God ten slotte niet blijkt, de overwinnaar van Satan te zijn, is het leven de moeite van het leven niet waard" (p. 362). Enz. Het is niet recht duidelijk of 't aangehaalde het gevoelen van prof. B. uitdrukt dan wel of het eene „indicatie" (363) is van een ander. Het is niet veel waard mauvaises consciences in het geding te brengen. Doch wanneer de boozen zelfs kunnen verstaan dat het de beste „genade Gods" nog wezen zou die hun kon worden verleend zoo zij maar stierven zonder meer, daar vat ik niet waarom het voortleven voldoening zou verschaffen aan het rechtsgevoel. En dan wel aan het „rechtsgevoel" niet van eenig mensch maar van den absoluten oneindigen Geest! En tevens in eenheid met Gods goedheid. Want er dient toch eenheid te zijn in Gods „eigenschappen". (Terecht merkt prof. Hoekstra echter op, met zoo vele woorden, dat die term „eigenschap" onduidelijk is. „Eigenschappen Gods zijn niet zoozeer bepalingen van Gods Wezen als wel, eigenaardige momenten van de wijze, waarop wij ons in betrekking tot Hem gevoelen" [1]). Als bepalingen toch zouden zij in elkaar vloeien, elkaar opheffen. Dan, men behoeft geen rechtsfilosoof te wezen om te kunnen beoordeelen of dit leven waarde voor ons heeft. Het komt mij voor dat, daargelaten nog dat het absoluut rechtsgevoel niet troebel mag worden gemaakt door wraakgevoel, *de mensch* wèl zal doen met zooveel mogelijk den kosmos in zijn geheel te beschouwen. En dan zullen de voorstanders van Godsgeloof in den zin van geloof, alvast, aan zedelijke wereldorde, nog overtuigd blijven, dat de heele wereld wijst op een onvermijdelijken samenhang van recht en onrecht, van kwaad en goed, terwijl het eene individu meer het recht (de gerechtigheid) Gods [d. i. v. de wereld in zedelijke eenheid], het ander meer de genade (de goedheid) Gods ervaart, conform

1) cf. zijne Wijsgeerige Godsdienstleer, II (1895) p. 127.

het reeds in het Diesseits arbeidend principe van het „Welbehagen" van „verkiezing en verwerping", terwijl toch in elks leven apart zoowel als in de woeling en voortstuwing der heele wereld alles één, saamgevat, is. Hier komt bij dat, voor zooveel men dit niet „zien" kan, men toch waarlijk ook wel dient te wandelen door geloof en niet door aanschouwen!

Voorts hebben wij het bezwaar, ontleend aan de verbinding van geest en stof, hetwelk het Jenseits onverstaanbaar maakt zoolang wij diesseits wonen. Doch de Dogmatiek roert ook de physiologische psychologie aan: „De primitiefste gewaarwording is reeds door eene *ondempbare* klove van elke zenuwtrilling gescheiden. Wij treden daarmede eene gansch nieuwe, hoogere wereld in, die wezenlijk verschilt van die der zinnelijke, tastbare, weeg- en meetbare dingen" (p. 361). De metaphysis wordt bedoeld. Maar, die metaphysis bestaat bij de dieren en planten evenzeer, want wat van de gewaarwording der menschen geldt, moet ook bij die andere wezens aanwezig zijn. Toch zie ik niet in dat hier eene „ondempbare klove" bestaat. Ik zie er, op grond van analogie (menschelijke organismen en andere gelijken elkaar) eenheid in van geest en stof. Wat geest is of zou kunnen zijn zonder cellen of iets van dien aard, weten wij niet en kunnen wij niet weten. — En dan schrijdt men voort, — men behoeft geen kloven over te springen — tot de Eenheid van metafysis en fysis. Doch volgt uit de metafysis van het heden en verleden boven de gansche organische (en tevens anorganische) natuur het personeele Jenseits, het intreden in de puur(?) metaphysische wereld, het trekken over de onzichtbare grenslijn die echter geen grenslijn *is*)? Ik kan 't niet inzien. Allen en alles hebben de metaphysis gemeen en tevens is *dit* Jenseits in het heden, nooit te bepalen, te begrijpen. Er zijn slechts zeer weinigen geweest die in ernst het voortleven der dieren stelden, op grond van de bestaande metaphysis. Het *erkennen* van het Jenseits in het heden (metaphysis, God transcendent) — welk erkennen bij geen diersoort zal aanwezig zijn —, neen zelfs het *bestaan* van het eeuwige Jenseits is nog niet *de* waarborg van na den tijd in eene eeuwigheid in dat Jenseits te leven of te kunnen leven.

Ook mocht in deze Dogmatiek bedacht zijn dat, hoewel

bedoelde gewaarwordingen niet volkomen *verklaard* zijn, ook bij dieren niet, zij toch als begrepen, als noodwendig erkend, moeten worden genoemd. [1])

Wij bewonderen evenwel de reusachtige kennis van onzen dogmaticus. De Scheol, שְׁאוֹל wordt misschien met exegetische juistheid, breedvoerig geschetst (p. 365—370). Maar aan mijn verlangen [2]) om duidelijke exegese en aanwending van de befaamde gelijkenis in Lucas XVI wordt maar zuinig voldaan. Op de eene plaats (p. 373) wordt zij ingeleid met „volgens de gelijkenis" — zonder meer; de volgende bladzijde heet het: „De rijke man was in de pijn, toen hij in den hades zijne oogen ophief, Luk. 16 : 23", — zonder eenige bijvoeging; elders, p. 388, wordt beweerd zonder eenige ergernis: „Terwijl de rijke man *terstond* na zijn dood in de pijn verkeert, wordt de arme L. *gedragen* in A's schoot, Luk. 16 : 23", en op eene volgende pagina (389) wordt Jezus sprekende ingevoerd: „Jezus spreekt bij de gestorvenen nog van oogen en vingers en tong, Luk. 16 : 23, 24"; — zoodat wij den *indruk* krijgen dat alles letterlijk wordt opgevat! Aangaande den rijken man en L. toch wordt ook vastgesteld dat zij „weten wie en wat zij hier geweest zijn en in welke omgeving zij geleefd hebben, Luk. 16" (p. 397).

En dan nog wordt o. a. omtrent de gestorvenen opgemerkt: de H. Schrift „kan van hen niet anders spreken dan als van menschen van vleesch en bloed, maar zegt daarnaast, dat zij, *terwijl* hun lichaam rust in het graf, [tevens] zielen, geesten zijn [in den hades nl.], Pred. 12 : 7, Ezech. 37 : 5, Luk. 23 : 46, Hd. 7 : 59, Hebr. 12 : 23, 1 Petr. 3 : 19, Op. 6 : 9, 20 : 4. Aan deze duidelijke [!] uitspraken hebben wij ons te houden" (p. 390). Hoe dit laatste nu weer te rijmen is met die oogen etc. van zoo even — zoodat die lieden 2 lichamen moesten hebben, een in het graf en een in den hades —, begrijpt zelfs prof. B. niet.

Met hen „die meenen, dat de zielen na den dood nog in

---

1) cf. J. E. Erdmann, Grundriss d. Logik u. Metaphysik. Leiden, Adriani, 1901; § 82, S. 53.

2) In vorige recencies, zie Theol. Tijdschr., v. dl. II: Jg. XXXII, p. 589, 590; v. dl. III: Jg. XXXIII, p. 489, uitgesproken:

eenig verband tot het aardsche leven blijven staan", houdt de dogmaticus zich lang (391—401) bezig, en dan „komt de vraag aan de orde, of de H. Schrift ons iets leert van de nieuwe verhoudingen en toestanden, in welke de gestorvenen zich bevinden aan gene zijde des grafs. Veel is het niet, wat de Schrift ons daarover bericht" (401). Maar uit dit weinige volgt „in het minst niet, dat er ook eene prediking des evangelies is of moet zijn aan de overzijde des grafs" (403). Dit is jammer voor de zoogenaamde ethische orthodoxie en zulke „evangelischen" (van de oude Groninger school) die het hierin met die „orthodoxe broeders" eens zijn. Zij toch willen tot eenheid van prediking en daardoor tot eenheid van mogelijkheid der keuze omtrent het Evangelie, komen. Hun God zal niet „mallen" met de verdorven wereld. Is er eene voorwaarde des heils, alle levenden en alle reeds gestorvenen zullen er degelijke kennis van dragen. Dit monistisch streven is te prijzen. Maar de Gereformeerde verwerpt het. Het is wel met de letter van zijn geloofsartikel: „nedergedaald ter helle" overeen te brengen, maar, het is niet „gereformeerd".

„De leer van eene Missionsanstalt in den hades komt op *allerlei* manier met de Schrift in strijd. Maar zij vindt ook, gelijk vroeger reeds werd aangetoond [?], deel III : 422 cf. 379, in 1 Petr. 3 : 18—22 hoegenaamd geen steun.... Evenmin is er in 1 Petr. 4 : 6 van zulk eene prediking des evangelies in den hades sprake. Reeds de aoristus εὐηγγελίσθη doet denken, *niet* aan eene voortdurende prediking, maar aan een bepaald feit.." (405). — De aoristus kan juist wèl aan voortdurend prediken doen denken, want dit tempus kan niet alleen soms een futurum vervangen maar stelt ook in sommige gevallen een voortgaande beweging, of gebeurtenis voor; zóó behoort men ἐπεφάνη in Titus II : 11 te lezen: pleegt of is doende te verschijnen.

Overigens de bezwaren, te veel om hier na te gaan [1]), die B. meent verbonden te zien aan die dooden-prediking, bestaan in vooroordeel. Hij, die immers schier geen grens stelt aan het wonderbare, moest met blijdschap die exegese aangrijpen welke zijn godsbegrip verlost van den schijn alsof zijn God een slag om den arm houdt.

---

1) pp. 401—7, vg. 197, 214, en, in 't volgende caput, al. 6, p. 502.

Ik merk dit niet op alsof in mijn oog door de gematigde of slappe orthodoxie (als men ze zoo noemen wil) alle bezwaren die het zoogenaamd christelijk godsbegrip drukken, overwonnen waren, en alsof zij het dualisme ware te boven gekomen, volstrekt niet; maar alleenlijk omdat zij beter dan het gewraakte gereformeerd gevoelen *er op uit is* om eenheid in de voorstelling te brengen.

Prof. B. is een teeder gevoelig man maar hij wil zijn gevoel zelfs laten zwijgen voor den Heere (d. w. z. voor eenige weinige welmeenende ex-Joden die apostelen en evangelisten heeten) en beweert, met een bloedend harte gewis: dat „in deze hoogernstige zaak niet ons gevoel maar Gods Woord beslist" (p. 407). Gods Woord is dus boven of zonder gevoel?! Het „gevoel" Gods duldt reeds de allergruwelijkste smarten *en* zouden van een ellendig menschdom etc. in *dit* leven. Indien dit vaak nare bestaan zich zou moeten verlengen dan is er groote kans op dat de akeligheden wederkeeren, want hoe „leven" mogelijk is zonder strijd en dus zonder misstappen en zonder moeite, dat kan zelfs prof. B. niet begrijpelijk maken. En dan ware „Jehova" nog verder van het „gevoel" af!

Er is dunkt mij geen ontkomen aan het hegeliaansch godsbegrip: een God Die in de smarten der wereld en den gruwel der zonde etc. tot bewustzijn komt van Zijne Kracht, Zijne Heiligheid en Zijne Goedheid etc., en daarin zich zelf ontplooit en immer tot zich zelven wederkeert. Wat het Jenseits voor menschen daarbij zou moeten doen, heeft Hegel niet begrepen, en daarin is hij ook onduidelijk en sceptisch, maar dat kon hij ook niet vatten en niemand kan het.

„De toestand der gestorven geloovigen, die hier op aarde nog niet de volmaakte heiligheid hebben bereikt [!], wordt door Rome gedacht als eene reiniging der zielen door de straffe des vuurs. Het denkbeeld van zulk een louteringstoestand is van heidenschen oorsprong" (p. 407, al. 12). Ik val den Hoogleeraar hier in de breede geleerde uiteenzetting van harte bij, hoewel ik de vrees niet kan onderdrukken dat de praeceptor aan het seminarie niet overtuigd zijn zal. Wat toch is vaak dogmatiek of dogmatische uiteenzetting? Gij neemt eene reeks texten en haakt die aan elkaar vast, maar de keuze van die welke gij eerst neemt beslist voor de rest!

Met groote verbazing echter moeten wij de volgende ontboezeming lezen waarin wel is waar Rome sprekende wordt ingevoerd, maar waartegen — tegen de kern toch der zaak — door onzen Auteur geen bezwaar wordt ingebracht.

„Het laat zich moeilijk denken, hoe deze reiniging door of bij den dood plotseling tot stand kan komen. Want niet alleen gaat de heiligmaking in *dit* leven langzaam voort, maar *op elk gebied zien wij* geen plotselinge overgangen, doch geleidelijken wasdom en ontwikkeling. Alles pleit er dus voor, dat de zielen der geloovigen na den dood eene loutering moeten ondergaan, om daarna eerst in den hemel opgenomen en tot de aanschouwing Gods toegelaten te worden". Wat dan ter weerlegging volgt, doet niet ter zake. „Doch welke menschelijke redeneering zulk een vagevuur ook aanbevele, het eerste en op zich zelf reeds afdoende bezwaar is, dat de Schrift er nergens van spreekt" (408), en het twijfelachtige van wat er volgt mag door een bisschop worden aangetoond. Die zinsnede over *wasdom* is kostelijk. Onze Christianus Reformatus gevoelt best, welk principe is ter sprake gebracht. Want vroeger reeds (p. 382) is verklaard: „De idee van ontwikkeling is tegenwoordig zoo de allesbeheerschende, dat zij ook op den toestand aan de overzijde des grafs wordt toegepast".

Natuurlijk — is er Jenseits, ook dáár moet zijn voortgang van lager tot hooger, achteruitgang en weer mogelijke opleving, herstelling. Het Jenseits is echter hiermede nog niet aan het Diesseits verbonden, en dit laatste is, als men maar de wereld in massa beschouwt, eveneens aan ontwikkeling onderworpen, achteruitgang en telkens weer opdoemende opflikkering en verbetering.

Wij stappen hier van 't purgatorinm af [1]), zonder den *naam* ook door vele protestanten aanvaard [2]), en eeren het evolutionair pogen — maar dat nog niet monistisch is — er in aan den dag gelegd, in dat katholieke artikel nl. Wij kunnen niet meer stilstaan bij al. 13 (416—422), aangevangen met deze woorden: „Al is er voor eene vereering der heiligen en eene voorbede voor de afgestorvenen geen plaats, er is en

1) Tot p. 416 besproken.
2) Zooals B. m. a. w. hier en p. 381, 2 ook zegt.

blijft toch eene onverbrekelijke gemeenschap tusschen de strijdende kerk op aarde en de triumfeerende in den hemel".

Dien „wasdom" kan prof. B. toch niet goed loslaten. Z.Hggel. wil echter niet leeren „met Kliefoth, Eschatologie 61—66.., dat de zielen na den dood buiten tijd en ruimte leven en van alle ontwikkeling of vooruitgang verstoken zijn. Want al is er zeker geen ontwikkeling, gelijk die op aarde, en al is er nog veel minder [?] aan eene mogelijke verandering ten goede of ten kwade te denken, toch is een waarachtig bestaan en leven der zielen zonder activiteit niet mogelijk, tenzij men ze in bewustloozen slaap verzonken acht. Want de gestorvenen blijven eindige en beperkte wezens en kunnen niet anders bestaan dan in ruimte en tijd. De afmetingen der ruimte en de berekeningen van den tijd zijn zonder twijfel [!] aan gene zijde des grafs geheel andere [?] dan hier op aarde, waar mijlen en uren onze maatstaf zijn. [Niettemin blijft eene afmeting overal eene „afmeting" enz.]. Maar ook de zielen, die daar wonen, worden niet eeuwig en alomtegenwoordig als God [d. w. z. niet op de manier als Hij]; zij moeten, even als de engelen, deel II 438, een ubi definitivum hebben, kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn [maar Christus *kon* dit naar orthodoxe en bijbelsche en *kan* dit nog naar luthersche leer] en zijn altijd ergens op eene bepaalde plaats, in het paradijs, in den hemel, enz. En evenzoo zijn zij niet boven allen tijdvorm, dat is boven alle successie van oogenblikken verheven. Want zij hebben een verleden, dat zij zich herinneren, een heden waarin zij leven, en eene toekomst, die zij tegemoet gaan [of m. a. w. er is tempus intrinsecum in 't Jenseits en voor hen die er in bestaan]. De rijke man weet, dat zijne broeders nog leven, Luk. 16 : 28; de zielen onder het altaar zien uit naar den dag der wrake, Op. 6 : 10 [ook dit als bewijsplaats!]; de bruid verlangt naar de komst van Christus, Op. 22 : 17; zij, die uit de verdrukking gekomen zijn, dienen God dag en nacht, Op. 7 : 15; en die het beest hebben aangebeden, hebben geen rust dag en nacht, Op. 14 : 11."

„Indien nu de zielen in eenigen vorm van ruimte en tijd bestaan, kunnen zij ook niet zonder alle werkzaamheid gedacht worden", enz. [1]) Het *hoe* kan echter niet worden aangetoond.

1) ziet een en ander p. 419, 420.

2. De Wederkomst van Christus. § 55.

Waartoe deze wederkomst dienen moet, vermoedt men nog niet zoo direkt. Men denkt allicht: als de gestorvenen dadelijk in het oordeel komen, en toch allen sterven, en er eindelijk een „eeuwig oordeel" is, dan doet Jehova alles toch zoo ferm af als het maar kan. Maar neen, terwijl de geslachten kwijnen en vergaan, en de Jongste Dag dreigt, zullen een zeker aantal menschen die vlak vóór dien „dag" nog levend op aarde bestaan zullen, van uit den „Hemel" een Intermezzo zien afspelen op aarde hetwelk maar geen ijdele vertooning zal wezen.

Prof. B. kondigt alles op uitnemend deftige wijze aan. Het is evenwel ongeloofelijk wat er bij is gehaald om die Wederkomst begrijpelijk en redelijk voor te stellen. Er is, poneert hij, „niet de minste waarborg, dat de absolute wil niet tot een ander wereldproces overgaat en tot in het oneindige toe altijd weer van voren aan begint" (p. 425). Doch een wereldproces is geen wederkomst van een persoon, maar, het is zoo, deze zou gene *kunnen* tengevolge hebben en in 't eerste zou 't tweede kunnen besloten liggen, in abstracto genomen. — Eenige verwachtingen, onder allerlei godsdiensten, ook Israël, worden opgesomd (chiliasme; der Joden lot vóór dat Jezus wederkomt). [1])

In plaats van een rein geestelijk gehalte in die „verlangens" etc. over te houden, in plaats van te stellen dat Jezus eenvoudig gedurig weeromkomt in uitstekende Helden des Geloofs en der Liefde, in plaats van de mogelijkheid te opperen dat 't Christendom in anderen vorm, in een Hervormer of zoo iets, herleven zal, — wordt in *letterlijken* zin gehandhaafd de Wederkomst van Jezus. Hiervan heet het: „De tweede komst van Christus is het complement der eerste" (475).

Nu behooren wij niet tot hen die à priori „het Wonder" ontkennen. Doch dit moet toch, zal het geloof verdienen:

1° een redelijken steun vinden in bevoegde „getuigen"; hetzij van 't plaats gehad hebbende, of, gelijk hier, van het nog te verwachten Wonder;

2° aanleiding, noodzakelijkheid hebben in de geestelijke (godsdienstig-zedelijke) wereld.

---

1) pp. 425—471.

1°. Met die „getuigen" bij te brengen doet de paragraaf het maar zuinig af. Ten opzichte van *a*, *tijd*, en *b*, *wijze* (wat zoo ongeveer hier gelijk staat met aan te toonen hoe dit wonder in tijd en ruimte kan plaats grijpen) laat het N. T., onder geleide van Prof. B. doorwandeld, ons vrij wel in 't donker.

Omtrent *a* den tijd: Er worden eene menigte bewijsplaatsen aan elkaar geregen, zonder eigenlijk onderzoek te doen of ze wel getuigen zijn d. w. z. of Jezus *dat* aan de auteurs van die Schrifturen gezegd heeft wat zij ons in 's Heeren naam willen meedeelen (457, 8). De zaak zelve, die wederkomst, wordt om zoo te zeggen uitgesteld ad calendas graecas. Dit is ook opmerkelijk: de Hemelkoning heeft vóór hij zelf komt, zeer veel op te ruimen, of m. a. w. de Antichrist, „de mensch der zonde", wederhoudt Hem. Wij weten echter zoo min wanneer Jezus komt als dat wij weten hoe lang Satan in den persoon of in de macht van den antichrist, het menschdom plagen zal. Wel worden wij bepaald bij zeker wikken en wegen van 1 Thess. IV : 13—18 en 1 Cor. XV : 20—28 [1]), maar die Antichrist verdwijnt in het boek stilletjes. Zoo worden wij er ook niets van gewaar *in* hoeveel tijd de Koning zijne reis van den hemel hierheen zou kunnen doen. „De dusver ontwikkelde leer der Schrift stelt duidelijk in het licht, dat de gang en de uitkomst der wereldgeschiedenis eene gansch andere is, dan menschen haar gewoonlijk zich voorstellen. Indien ergens, dan geldt het bovenal ten aanzien van het einde der dingen [!], dat Gods wegen hooger dan onze wegen zijn, en zijne gedachten hooger dan onze gedachten...." (p. 473). Deze stichtelijke vage uitspraak zal door geen aan God geloovend mensch worden weersproken. Jood en Muzelman kunnen applaudiseeren. Doch met Mtt. XXIV : 36 en dergelijke, „van dien dag en die ure weet niemand", komen wij niet tot klaarheid. Het is maar een goocheltoer van aan te halen van Holtzmann p. 478: „Die Nähe der Parousie [zoo als men in 't „apostolische" tijdvak meende] ist gewissermaassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben."

Doch als de Schrift de zaak niet aan tijd bepaalt voor ons

1) pp. 467, 8.

(vg. 475—9), dan weten wij ook niet of zij *in* den tijd plaats hebben zal. Het veelvuldig bezigen der termen: „terstond", en, „onmiddellijk", hetwelk herinnert aan den militairen stijl van het Marcus-Evangelie, geeft ook geene opheldering.

Aangaande *b.*, de wijze:

De orthodoxie gelooft aan „eene ontzettende laatste worsteling [nl. vóór dat Jezus komt] van alle satanische machten tegen God en zijn rijk" (473). Maar wanneer en waar? (tijd en wijze (ruimte) loopen in elkaar, zijn één). Doch wij merken niet of bedoeld wordt: *alleen* op de aarde, of ook daar buiten. Zoo weten wij nog niet veel.

Reeds vroeger (p. 464) was gezegd: „De voorstellingen van den antichrist zijn uit de Schrift verschillend". Dit vermeerdert de betrouwbaarheid niet van het verhaal omtrent den Koning die achter hem aankomen zal, doch de dogmatiek doet alsof zij niets merkt of wel zij heeft van die verschillen geen last. „De Schrift leert duidelijk, dat de antichristelijke *macht* hare *geschiedenis* heeft, in verschillende tijden op verschillende wijzen zich openbaart".

Men zou nu mogen vermoeden dat, als de Antichrist eene „macht" is geworden en eene verzameling van toestanden en individuen (gelijk uit 't heele relaas 464—6 blijkt), — de komende Christus *ook* in zulk eene macht etc. zich verbreeden en oplossen zal. Maar neen, zonderling genoeg: Die blijft wat Hij is [1]), Hij komt zelf, in levenden lijve. Doch hoe Christus in „de hemelen" een aetherisch of pneumatisch lichaam kon hebben, en of Hij het dáár heeft, en hoe dit in de ruimte onder menschen materieel, zichtbaar kan worden — wij vernemen niets daarvan, al zou ons harte nog zoozeer verlangen dien Koning in zijne Heerlijkheid te aanschouwen. [2])

2°. De noodzakelijkheid der zaak.

Met die zoo evengenoemde worsteling van Satan „is ook *het einde* (nl. v. de nu loopende lotsbedeeling) daar, de wereld (d. i. zonder de vromen) heeft in den tijd en met de macht,

---

1) Ik denk er van zelf niet aan het rein geestelijke element van Hebr. XIII : 8 aan te tasten.

2) Over de pompeuse teekening van Jezus' komst „omgeven door zijne Engelen (als een lijfwacht), door zijne heiligen", p. 480, bewaren wij het stilzwijgen, en wij laten den hoogleeraar zeker „luthersch" gevoelen (480, 1) weerleggen.

haar door God geschonken, niet anders gedaan dan, even als in de dagen van Noach, zich rijp gemaakt voor het gericht [welk eene zwartgallige beschouwing!]; op het hoogtepunt van haar macht, stort zij *plotseling* bij de verschijning van Christus ineen. Eene catastrophe, eene ingrijpende daad Gods maakt ten slotte aan de heerschappij van Satan *hier op aarde* een einde en brengt de voltooiing van het onbewegelijk koninkrijk *der hemelen* tot stand" (473, 4 vg. 411).

Dit rijk der hemelen, dat dus van „de hemelen" afkomstig is en hemel en aarde „verzoenen" zou [1]), en dus hemelen en aarde bevatten moest, loopt op eene vernieling, verwoesting althans, der aarde, en op eene veroordeeling uit van (de of) eene massa menschen, door dien Liefdegod Die de wereld redden zou! Wij weten nu iets van de wijze waarop die wereld instorten zou, nl. *plotseling*, en wij hooren nu dat „de volmaking van menschheid [d. i. het menschdom in idealen vorm, de uitverkorenen] en wereld [de na de catastrophe overgeblevene aarde] niet langzamerhand maar *plotseling* door de verschijning van Christus tot stand komt" (474). Maar waarom Jezus wederkomt, weten wij nog niet. Want dat „de bedeeling des N. Testaments" is „een altijd door komen van Christus tot zijn erfdeel", levert een goeden monistischen zin op, maar wat het beduidt dat dit de bedoeling zou hebben voor Jezus „om het [erfdeel] eindelijk *voor goed* in zijn bezit te nemen", niemand begrijpt er de portée van en de werkelijkheid daarvan wordt niet aangetoond met te zeggen: „Christus is de komende, *ὁ ἐρχομενος*, en degene die komen *zal*, *ὁ ἐρχομενος ἥξει*, Hebr. 10 : 37 cf. Op. 1 : 4, 8 enz." (475). Wij moeten er nog naar raden wat *dit* beteekent: „dit ideëele en reëele verband van Christus' eerste en tweede komst verklaart ook de wijze, waarop in het N. T. over den tijd zijner parousie gesproken wordt" (ibidem). Die wijze is alleen verklaarbaar door de manier waarop de zaak moet worden opgevat, nl. alleen geestelijk, alleen ideëel, en daarom is er geen manier van te schetsen.

De ethische beteekenis der gestelde zaak bekomt nog weinig licht, al zullen zij die gewoon zijn zich te laten verblinden door eene reeks texten, er genoeg aan hebben.

1) Naar het begrip van 2 Cor. V : 19 en Col. I : 20.

Prof. B. zegt het hier niet onomwonden, maar gelooft toch dat die (onderstelde) Satanische macht ook in „de hemelen", d. i. in het Heelal, werkt. Welnu, dan weet men niet wat het „den Heere" geven zal als Koning Jezus alleen maar hier op dit stipje aarde de boel wat opreddert; te minder vat men het wijl er immers toch nog een eeuwig oordeel volgt! Maar wij zeggen: overal is die strijd; doch „Koning Jezus" d. i. God, door zijn Geest, door Jesu geestesmacht, kan „van den hemel" uit (d. i. transcendent) alles regeeren, en Hij doet het ook, zóó dat 't Hem voldoet. Maar zijne gedachten zijn „hooger" dan die der „gereformeerden".

3. De voleinding der eeuwen. § 56.

Deze paragraaf vangt aldus aan:

„Met de verschijning van Christus op de wolken begint de יום יהוה, ἡ ἡμερα του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου, Mt. 24:36 v., Luk. 17:24 v., 21:34, Hd. 27:30, 1 Cor. 1:8, 5:5 enz. De Schrift wil daarmede [natuurlijk!] geenszins te kennen geven, dat al wat tot de laatste *dingen* behoort, wederkomst, opstanding gericht, enz., in eene tijdruimte van twaalf of vier en twintig uren afloopt" (481, evenzoo 482). Men kan niet merken dat wat „Jehova" in zijn schild voert zoo ontzaglijk veel rumoer waard is als wat Hij er om maakt; Hij had hetzelfde ook met wat minder spektakel en omslag kunnen bereiken: de zaliging van eenige tienduizenden individuen terwijl Hij quadrillioenen aan 't verderf overgeeft! Dit toch is onomstootelijk:

In het: „strijdt om in te gaan, want velen zullen zoeken in te komen die niet kunnen" ligt als antwoord op de vraag: „zijn er ook weinigen die zalig worden", in rein geestelijken zin reeds eene ontzaglijke moeite opgesloten. Om tot die hoogte van zelfkennis en van geloof in God te geraken, waarop men waarlijk Christen mag heeten. Doch zoo dit woord, diep in psychologische waarheid, van eene eeuwigheidstoepassing wordt voorzien, zoo dit woord „van Jezus" wordt verbonden met de in deze dogmatiek heerschende „paulinische" stelling (Hebr. IX:27) dat met den dood het voor eene eeuwigheid beslist is, naar „gereformeerde" exegese, bij den ellendeling die zondaar heet, — welk eene onmetelijke ellende ware dan voor

de overgroote meerderheid menschen weggelegd en op welk eene monstruositeit in het Godsbegrip berust dit gevoelen! Dit alles komt hier van daan dat deze dogmatiek niet de verbinding heeft kunnen vinden van het Welbehagen Gods met de eenheid van den Kosmos. Of m. a. w. het dualisme in deze dogmatiek heerschende wil wel een soort van monisme vertoonen, maar zulk een hetwelk zich heeft verschoven tot eene onmetelijk verre toekomst, om alsdan tot ruste te komen in eene Eeuwigheid en in een Jenseits waarin alle „eigenschappen" Gods heeten één te zijn in dat Welbehagen, maar waarin toch eene splitsing in eenige van Gods attributen wordt toegelaten zóó vreeselijk dat de naam dualisme (doelende op onverzoenlijkheid) er toch maar alleen op van toepassing is!

Doch luisteren wij nu naar de paragraaf.

„De eerste gebeurtenis, die op de verschijning [wederkomst] van Christus volgt, is de opstanding der dooden [nl. menschen]. Deze is niet het resultaat van eene ontwikkeling der lichamen in het algemeen, of in het bijzonder van het in de geloovigen door wedergeboorte en sacrament ingeplante opstandingslichaam, cf. Kübel, Herzog 2 [nl. 2e Ed. v. H.'s Realenc. f. prot. Theologie] I 764, maar de uitwerking van eene almachtige, *scheppende* daad Gods, Mt. 22 : 19, 1 Cor. 6 : 14, 15 : 38, 2 Cor. 1 : 9" (p. 482, 3). De orthodoxie kan van die verrijzenis „ten jongsten dage" niet dan eene creatio nova maken, eenigszins in afwijking van de Synopsis purioris theologiae [1]). Hier is nu een zeker „christelijk" Monisme aan het woord: „Bij deze opstanding blijft de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam bewaard" (484). „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes" (485). „Het wezen van den mensch bestaat juist in de allernauwste vereeniging van ziel en lichaam tot ééne persoonlijkheid. De ziel behoort van nature bij het lichaam en het lichaam bij de ziel; zelfs heeft elke ziel, ofschoon zij zich niet zelve het lichaam schept, toch haar eigen lichaam. In de identiteit van het lichaam wordt evengoed als in die van de ziel de continuïteit van het individueele menschelijke wezen gehandhaafd" (484, 5). Nu is continuitas geene creatio, ik meen dat Prof. B. hier niet erg duidelijk is, en dat

1) Ed. Bavinck, 1881, p. 638 (Disput. 21. § 26).

de eerst aangehaalde zin beter zijne bedoeling vertolkt: dus de verbinding der ziel, eeuwen na den datum van het sterven, — bij millioenen menschen ten minste, — met een kiem van het gestorven corpus, moet eene creatio, dus eene *nieuwe* schepping, heeten! Maar 't komt op een enkelen term niet aan.

De metamorphose (van rups in vlinder) wordt ter vergelijking aangevoerd (486, 7). Doch er is ook groot verschil in het lichaam diesseits en dát jenseits de scheidingslijn: „Het eerste is een σωμα Ψυχικον, ... het laatste is een σωμα πνευματικον, ... door het πνευμα beheerscht, ...” (488). Hoe de identiteit nu tóch kan worden gehandhaafd is raadselachtig. Er „blijft” echter „op aarde iets van [het 1e lichaam] over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden” (489 idem 487). De moeilijkheid wordt door den auteur gevoeld; p. 494 lezen wij: „de opstanding of *verandering.*”

De dogmaticus roept uit: „Wat ongerijmds is er (dan) in, om aan te nemen, dat (zulk) een „organische grondvorm”, (zulk) een „schema der individualiteit” ook na den dood van het menschelijk lichaam overblijft, om als *zaad* te dienen voor het lichaam der opstanding? Want dit staat volgens de schrift vast, dat het lichaam der opstanding niet door de zaligen uit den hemel meegebracht of uit geestelijke, hemelsche elementen gevormd wordt. Het lichaam der opstanding komt *niet* uit den hemel *maar* uit de aarde; het is geen eigengevormd product van pneuma of psyche, maar *komt op uit* het lichaam, dat bij den dood in het graf [soms ook de zee] werd gelegd [of werd verbrand]; en het is daarom niet geestelijk in dien zin, dat het pneuma tot zijne substantie zou hebben, maar het is en blijft stoffelijk, al is die stof niet meer tot verderfelijk vleesch en bloed maar tot een verheerlijkt lichaam *georganiseerd.* Cf. Tertullianus, de resurrectione carnis ... [en volgende litteratuur]” (p. 489).

Hier komt mij in de gedachten, hoe onvermijdelijk 't ook soms zij over mogelijkheden te redeneeren, hoe treffend Hegel zegt, in een ander verband [1]): „Es giebt kein leereres Reden als das van solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit”.

---

1) S. 207 der Kleine Logik, herausgegeben von Prof. Bolland, Leiden, Adriani, 1899.

Doch hier zijn dan twee moeilijkheden:

1°. Kunnen de verrezen lichamen der goddeloozen toch geen πνευμα hebben in den paulinischen zin; deze lichamen zouden dus weer moeten verschillen van de „verheerlijkte".

2°. Is überhaupt de verbinding van geest en stof hier eene al te zonderlinge; Seelenwanderung, hoe ongerijmd ook, ware in elk geval nog iets waarschijnlijker.

Maar och, „de Schrift" stelt het — en uit is de redeneering.

„Na de opstanding", van welke niet gezegd wordt wanneer zij geschiedt, „volgt 't gericht", zonder bepaling hoe spoedig na de verrijzenis (p. 490).

„Heel de geschiedenis roept [in de ooren van dezen dogmaticus] om [zulk] een wereldgericht, het gansche schepsel [de door sommige gedoopten afgebeulde paarden ook] zucht er naar; alle volken getuigen er van; de martelaren in den hemel roepen er om met groote stem; de gemeente bidt om de komst van Christus; en Christus zelf, die de Alpha en de Omega is, zegt: Zie, Ik kom haastelijk en mijn loon is met mij, om een iegelijk te vergelden naar zijn werk" (491, 2).

Welk een verlangen bij dezen geloovigen ongeloovige, om te aanschouwen, al ware het in een ver verschiet, en welk een bezwaar om te gelooven zonder te aanschouwen, en welk een gebrek in het zien van het feit dat haast ieder wel kan waarnemen, dat reeds in dit leven een ieder loon krijgt naar zijn werk, dat ieder zoo ongeveer is wat hij doet, en dat dus de reine Jezus (de geest van vergelding hier, en tevens van barmhartigheid om aan te sporen tot volharding na berouw) gedurig komt, gedurig aanwezig is!

Prof. B. draagt het juk van het dogma — maar hij onderwerpt zich. „Zeker kost het moeite, om van dit gericht zich eene eenigszins heldere [!] voorstelling te vormen. Het draagt zonder twijfel niet uitsluitend een inwendig en geestelijk karakter, zoodat het alleen zou plaats hebben in het geweten van den mensch; maar het is bepaald een gericht, dat ook uitwendig ten aanschouwe van *alle* schepselen voltrokken wordt" (493). Dit laatste moet toch zeker als hyperbool worden genomen voor: zoovele er bij zouden wezen, die dán leven zouden. Wormen en krokodillen van thans zullen er

toch niet bij wezen! — Waarlijk, is dit judicium aeternum (zooveel als in aeterno hier) eene divina comoedia, „de Schrift geeft ons aanleiding, dat het een successief verloop heeft" (494). Jehova heeft tijd noodig voor het tellen en lezen van de boeken der conscientien van zoovele quadrillioenen ellendelingen.

„Op den (dezen) vasten grond der Schrift werd in de Christelijke kerk de leer van de eeuwigheid der helsche straf [uitvoering van 't vonnis] gebouwd" (497). Sommige exegeten mogen het anders bezien, wij meenen dat de gereformeerde uitlegging de juiste is. — Het is echter een weinig te veel gezegd dat ook het pantheïsme „alle onsterfelijkheid en eeuwigheid [nl. voor menschen] loochent" (499). Er zijn pantheïsten geweest van naam die de onsterfelijkheid leerden, Spinoza o. a. heeft gemeend haar te kunnen admitteeren.

De dogmatiek critiseert nu *drie* hypothesen die van haar calvinistisch gevoelen afwijken.

1°. Mogelijkheid van bekeering in den tusschentoestand en zelfs nog na 't eindgericht tot in alle eeuwigheid (hypothetisch universalisme) (p. 499).

2°. De leer van de „future (second) probation" (ook: wider hope genoemd) in Engeland.
Of m. a. w. allerzielen zaligheid aan 't eind, reeds door Origenes voorgestaan (500).

3°. Conditioneele onsterfelijkheid (501).

Ons kunnen die theorieën, wijl zij toch zeker dualisme, althans scheiding tusschen menschen en overige natuur, stellen, geen belang inboezemen en wij beperken ons tot het gevoelen van onzen dogmaticus reformatus.

Neemt men eenmaal „de Schrift" aan, voorwaar deze verdediging van het oude kerk-gevoelen is schitterend (502—511). De logica kan ook in eene dwaling verrukkelijk zijn.

Het pantheïsme moet 't toch maar ontgelden. „De zonde is hier geen ἀνομια, maar een noodzakelijk moment in de wereldontwikkeling". In 't brein van Jehova niet? Zooveel minder eervol voor Hem. Maar mij dunkt zonde is noodwendig en tevens schuld. — Jehova echter moet steeds slechter worden in 't razend vloeken der verdoemden en versuffen bij hun dof gepeins. In der eeuwigheid komen zij niet aan de gerechtigheid en Hij zelf moet qua geest er zich immer van verwijderen!

Waarlijk het pantheïsme heeft eindelooze strijd in zijne banier geschreven voortdurende door 't Heelal en eeuwige zonde zoowel als eeuwige deugd, met de nuances. Wij verhelen het niet. Maar de orthodoxie stelt eeuwige razernij en boosheid in *individuen*, tegenover eene onbegrijpelijke „heiligheid" in anderen. Dit als waarheid te erkennen is nog zwaarder dan het eerste!

Doch de zoetsappige „ethische" orthodoxie (waar leer van Origenes en van vagevuur zich onder verschuilen) verliest het in logische kracht tegen de Gereformeerde leer. Eenmaal het dualisme in God aanvaard en „de bijbel" aangenomen is het waarheid: „Het eeuwige leven dat Hij (God) ons schonk, onderstelt een eeuwige dood [doodsch bestaan], waarvan Hij ons verlost heeft" (509 vg. 524) en — anderen niet verlost!

Het voortdurend roemen in Gods Welbehagen (509, 510 e. e.) draagt onze goedkeuring weg maar wij verstaan het anders. Het reine monisme kan ook jubelen in Gods „welbehagen", reeds zoo vreeselijk in den korten tijd des levens „waltend". Maar het is toch ongelukkig dat deze dogmatiek het welbehagen Gods niet heeft kunnen verbinden, en heeft gemeend het niet te mogen, met het noodwendigheidsmoment. Dit laatste geeft wel geen oplossing aan raadselen maar verzoent het denken met wat *is* en stelt *niet meer dan* wat is. Dit is reeds heerlijk en vreeselijk genoeg. Onze God is voldaan en kan tevreden zijn. De ware Zeus (Jehova) is noch boven noch onder de μοιρα maar er mee één. Kunnen, willen en moeten is in God rein en volkomen verbonden.

In deze dogmatiek echter volgt „na het eindgericht de vernieuwing der wereld [aarde]" (511), eigenlijk een overbodige arbeid van den christengod. Stelden sommigen die vernieuwing voor als saamvallende met de wederkomst (παρουσια) Christi en plaatsten zij die vernieuwing dus vóór het eindgericht, onze auteur keurt dit af (511). Die vernieuwing wordt opgevat als eene „der zienlijke wereld en zij stelt de eenzijdigheid van het spiritualisme [dat soort van sp. is de bedoeling] in het licht, dat de toekomstige zaligheid tot den hemel beperkt" (p. 513). Het kan.

Doch de beteekenis der zaken blijft onopgehelderd. Eerst het „eindgericht" — waar ter plaatse is onbekend —, dan

die aarde welke al het gehaspel had veroorzaakt, eene soort schoonmaak laten ondergaan. Voor een partijtje uitverkorenen slechts. En Jehova laat deze na een poosje — men weet niet hoe lang — tot zich vliegen „den Heere tegemoet in de lucht" [1]). Wanneer en waar die „nieuwe hemel" en nieuwe aarde zal zijn, — overtollig er naar te vragen.

Alle rede wordt opgeofferd aan de idee van 't klubje uitverkorenen: zij vormen „de gemeente" in welke „het menschelijk geslacht [!] wordt behouden". „De zegeningen, waarin de gezaligden deelen, zijn ... niet alleen geestelijk, maar ook stoffelijk of lichamelijk van aard". „De schrift (toch) houdt het geestelijke en het natuurlijke [stoffelijke] steeds in nauw verband" [2]). Dan is er ook nog „gemeenschap der heiligen" tusschen die van den nieuwen hemel en die van de nieuwe aarde (520). Jehova heet zelfs „universalistische" bedoelingen te hebben (525), nl. met die uitverkorenen, *die* gelden dan mèt de Engelen voor het universum. — Die nieuwe aarde schijnt (naar p. 525) in zekere toekomende eeuw te bestaan, in den *tijd*, maar toch niet opgelost in een transcendenten (boven stof, ruimte en tijd verheven) toestand.

Nu, de sterrekunde kan ook stellen dat de aarde verteerd zal worden en in de samensmelting met een ander siderisch lichaam als phenix uit de asch herrijzen kan, maar van bewoners op *die* nieuwe aarde die *tevens* op deze *onze* aarde zouden hebben geleefd, is van zelf in de gnosis en 't daaruit voortvloeiend redebeleid geen sprake.

Waar nu de „vele woningen in 't huis des Vaders" [3]) blijven, nl. als woonstede voor menschen, of m. a. w. wanneer de bewoners der *nieuwe* aarde naar het (immers eveneens nieuw) hemelhof worden overgebracht —, met zekerheid wordt gij het niet gewaar (cf. p. 525). — Van geschikte bewoners dier woningen als *sterren*, is geen sprake, hoewel niemand kan bewijzen dat, zoo Jezus de woorden van Joh. XIV mocht hebben gebezigd, Hij niet zou kunnen gedacht hebben aan zekere overbrenging van menschenzielen dáárheen.

Edoch het *schijnt*, dat het boek (p. 526) de nieuwe aarde in den nieuwen hemel laat verdwijnen. Zij is dan ook eene

---

1) naar 1 Thess. IV : 17. 2) Een en ander p. 517. 3) naar Joh. XIV : 2.

zonderlinge satelliet wanneer geen planeet of zon meer is, deze vernietigd zijnde in den allervreeselijksten wereldbrand, die zich eigenlijk, als men op de gedachten dezer dogmatiek wil doorgaan, in en over 't heelal zou moeten uitstrekken. — Immers: „Zelfs de tegenstelling van hemel en aarde is verdwenen. Want al wat in den hemel en op aarde is, is tot één vergaderd onder Christus als Hoofd, Ef. 1 : 10. Alle schepselen zijn [nu, na het eindgericht] en leven en bewegen zich in God die alles in allen is, die in den Spiegel zijner werken al zijne deugden ziet en daarin zichzelven" [1]). Natuurlijk is hier ook in begrepen dat God in dezen zin in de Hel en in de helbewoners is als dat Hij er heer van is. De Hel mag en kan zeker bij den algemeenen brand het wel uithouden, van hare verandering wordt niet gerept.

Wij dienen hier slechts twee dingen nog op te merken.

1°. Die tegenstelling, daar zoo pas gewag van is gemaakt, bestaat thans, in onzen tijd, in het heden, en heeft immer bestaan, „aan deze zijde", in 't Diesseits, meer bij verbeelding dan in werkelijkheid. Gelijk elk verstaat die doordrongen is van de waarheid, dat „boven" en „beneden" in het Heelal niet dan denkbeeldige of menschelijke verhouding uitdrukt. — Tevens, wijl ruimte en tijd verbonden zijn, niet alleen in het Jenseits, ook in het Diesseits (daar deze dogmatiek nu niet aan gedacht heeft) is „de tijd [tempus intrinsecum] doordrongen van de eeuwigheid Gods" (628). Zonder eeuwigheid geen tijd. De eeuwigheid zelve is God of attribuut Gods.

2°. Maakt deze dogmatiek er geen gewag van *hoe* de nieuwe hemelen ontstaan, zij kan het ook niet beschrijven. Doch haar auteur weet even zeker als Thomas Aquinas in het laatste caput [2]) zijner Summa contra gentiles [3]): Finis autem motus coeli [= universi hier] non potest esse ipsum moveri. Want de Hemel als 't oneindig Heelal, men zou niet kunnen verstaan hoe deze (dit) zich bewegen kon wijl er iets moest zijn waar*in* het zich bewoog. Doch de eindige dingen *in* het universum kunnen, zelfs in ontzaglijke massaas, zich

---

1) Slotzin van het werk p. 528, 9.
2) XCVII, De statu mundi post judicium.
3) Uitgegeven door de firma Forzani te Rome, 1894, p. 713.

bewegen. En zij zijn gedurig aan beweging en verandering onderworpen. — Ook hierom kan men niet met de kerkelijke eschatologie in het reine komen, wijl zij na een zekeren tijd van woeling, een eeuwig gesplitsten toestand des heelals stelt: in 2 deelen: het eene duivelachtig en met duivelsche inwoners, het andere „goddelijk"; mitgaders zekere onbewegelijkheid van beide deelen; al is 't dan ook dat deze leer God als regent ook laat heerschen in „de Hel".

Aan het eind der recensie gekomen maak ik slechts weinige aanteekeningen.

1. Het werk, nu in vier deelen compleet, is opgevuld met eene verblindende menigte litteratuur, deels in den text ingeweven, deels ook maar met den titel aangeduid. Het eerste is telkens, zooveel ik heb kunnen nagaan, zonder aanhalingsteekens geschied, en het tweede is niet in noten gebracht maar aan den text vastgehaakt.

2. Formeel is deze dogmatiek keurig ingericht en de deelen I tot en met III hebben indeelingen die van een wijsgeerigen zin blijk geven.

3. In materieel opzicht kan de orthodoxie niet dan lof over hebben voor dit werk hetwelk wellicht eene halve eeuw lang als standaard op zijn gebied gelden zal.

4. Wij kunnen dezen dogmatischen arbeid roemen onder deze reserve dat het dualisme er niet in is overwonnen, inweerwil van de verscheidene keeren dat de auteur beweert het te willen ontgaan.

5. Wel houdt deze dogmatiek er een „Christelijk" Monisme op na. Doch het is in sterk sprekend verschil met dat van bijv. de Leer der Herv. kerk van prof. Scholten, welke dogmenhistorische arbeid echter niet als dogmatiek van den auteur mag worden opgevat. Het monisme van prof. B. doet denken aan dat van prof. Hofstede de Groot in zijn theologia naturalis (§ XXXI De Dualismo), hoe de uitkomsten ook bij beide geleerden uiteenloopen. Toch is tusschen die twee ook principieel verschil. Beiden hebben dit gemeen dat hun monisme hetzelfde gebrek aankleeft, dat het nl. geen ware monas in het eeuwige heden stelt, maar twee fouten heeft: het scheidt de menschelijke natuur in zake de ziel die beweerd wordt tot de

bovennatuurlijke wereld te behooren, van den aardschen kosmos, èn het is een monisme dat de monas eerst laat verschijnen in het Jenseits en in een ver verwijderden tijd. En dan zal de ware eenheid in 't Jenseits en in *die* Eeuwigheid eerst zijn en blijven, eenheid in God namelijk, van God en Zijne Heiligen.

6. Doch hier doet zich ook het groote onderscheid op tusschen den Geest van Origenes (die eigenlijk is 't m. i. die in Hofstede de Groot werkte) en dien van Augustinus-Calvijn-Bavinck. De eerste stuurt aan op verdwijning van 't kwaad en oplossing van Satan in God en dus op zaligheid aller zielen. In de afgehandelde Dogmatiek echter wordt de strijd in God zelven maar schijnbaar overwonnen, immers „Hemel" en „Hel" blijven eeuwig tegenover elkander bestaan.

7. Heeft de Hoogleeraar juiste exegese op zijn hand, hij heeft, zich onderwerpende aan „het dierbare Woord" niet anders gekund. Er gaapt eene wijde klove — nog geen dualisme dit, het kan verkeeren — tusschen zijn teeder gemoed, door de ware vreeze des Heeren aangedaan, en zijn verstand hetwelk sommige gedachten van eenige Ex-Joden aangaande God, vereenzelvigt met het denken des Eeuwigen.

IJzendoorn, 12 Sept. 1901. J. R. van Kooij.

NOG EENMAAL DE ISRAËLIETISCHE VASTENDAGEN.

Nu mijn geachte ambtgenoot Valeton in dit Tijdschrift mijne verhandeling over de Israëlietische vastendagen ter sprake heeft gebracht, mag ik mij niet onttrekken aan den plicht om de door hem gemaakte bedenkingen te beantwoorden. Ik zal dus achtereenvolgens zijne opmerkingen één voor één nagaan met dien verstande dat alles, wat betrekking heeft op Zacharia 7 en 8, bijeengevoegd wordt.

De eerste opmerking betreft eene zaak, die V. mij gewonnen geeft, zoodat het eigenlijk overbodig is daarover verder te twisten, maar hij voegt er aan toe, dat de bewijzen daarvoor door mij bijgebracht z. i. niet gelukkig zijn. Ik had namelijk, om in het licht te stellen, dat vastendagen niet noodzakelijk eene historische aanleiding onderstellen, mij beroepen op den Grooten Verzoendag en op Jer. 41, 5. Daartegen brengt V. in: „Bij den Grooten Verzoendag treedt het doel in de plaats van eene historische aanleiding, en wordt daardoor de keuze van den overigens *willekeurig gekozen dag* [1]) in de maand Tischri voldoende verklaard". Hier doen wij het best aan een *lapsus calami* te denken: immers het doel kan wel de instelling van den Grooten Verzoendag verklaren, maar niet waarom daarvoor juist de 10de Tischri is uitgekozen. Maar dat is willekeurig zegt V. Ik geloof niet dat één Archaeoloog of Ethnoloog hem dat zal toegeven, want periodieke feesten zijn nimmer willekeurig op dezen of genen dag gesteld. In elk geval had V., om zijne bewering te staven, voorbeelden moeten bijbrengen.

1) De cursiveering is van mij.

Wat mijne verwijzing naar Jer. 41, 5 betreft, zoo zal ik volgens V. meer in den tekst leggen, dan er werkelijk staat. Om den lezer in staat te stellen te beoordeelen, in hoever ik mij daaraan schuldig gemaakt heb, acht ik mij verplicht de door mij gebezigde woorden letterlijk te herhalen. „Buitendien, schreef ik, blijkt uit Jer. 41, 5, dat in de 6de eeuw vóór Chr. een aantal personen in het begin van Tischri een rouwfeest hielden, nog voordat zij van den moord van Gedalja iets afwisten, zooals de tekst er uitdrukkelijk bijvoegt". Leg ik hier iets in den tekst, dat er niet in staat, of legt V. meer in mijne woorden, dan zij werkelijk behelzen? Dat hier van een jaarlijks terugkeerenden vastendag sprake is heb ik niet geschreven, hoogstens in het verband van mijn betoog ondersteld, en niettegenstaande V.'s opmerkingen blijf ik daarbij. Dat hier inderdaad wel iets achter gezocht moet worden, daarvoor beroep ik mij op V. zelf, die het bedoelde rouwbedrijf wil verklaard hebben uit rouw over de nationale rampen en, zeker in strijd met den tekst zelf (vg. Giesebrecht op vs. 5), de genoemde lieden naar de puinhoopen van den (Jerusalemschen) tempel laat trekken. Dit is echter eene volkomen gratuïte onderstelling, waarvoor in den tekst niets pleit; integendeel het rouwbedrijf wordt daar incidenteel in het verhaal vermeld als iets gewoons, dus als iets dat in het bedoelde jaargetijde door vrome lieden meer placht gedaan te worden zonder bepaalde aanleiding. Ieder, die het verhaal oplettend en onbevooroordeeld leest, zal dit moeten toestemmen, tenzij hij, ook al weder zonder grond, mocht willen beweren dat het verhaal niet ongeschonden is overgeleverd. De hypothese van V. ligt *schijnbaar* wel voor de hand, maar wie er op let, van waar die rouwbedrijvende lieden afkomstig waren en daarbij aan de geschiedenis van den moord van Gedalja denkt, die begrijpt dat nationale rouw, hoe natuurlijk in de gegeven omstandigheden in *onze* oogen, volstrekt niet het gevoel was, dat vele achtergeblevenen toenmaals bezielde.

Op bladz. 524 richt V. tot mij het verwijt, dat ik zoude meten met twee maten, wanneer ik het getuigenis van de Mischna en andere jonge geschriften omtrent volksgewoonten wel aanneem, maar de daarin voorgedragen historische motiveering wraak. Dit is geen meten met twee maten, maar een

deugdelijk onderscheiden, in zoover het getuigenis van iemand omtrent hetgeen hij zelf van jongs af gehoord en gezien heeft heel wat meer beteekent, dan hetgeen hij daarvoor ter verklaring bijbrengt. Laat mij een bekend voorbeeld uit den Bijbel nemen. Niemand twijfelt aan de juistheid van het bericht in Gen. 32, 32, dat de Joden de zoogenaamde verrukte zenuw van oudsher niet aten, maar zelfs V. zal niet aannemen, dat dit verklaard moet worden uit eene ontwrichting van Jakobs heup in eene lichamelijke worsteling met God, al getuigt dit dezelfde verhaler (vs. 25).

Op dezelfde bladz. gaat V. dan een vermoeden bespreken, dat ik in eene noot bij mijne verhandeling geuit heb en dat tot mijn betoog niets afdoet. Het zij mij vergund daarover thans te zwijgen: het betreft hier eene gissing, bestemd om eenig licht te brengen in een duister verhaal. Vindt men haar onaannemelijk, men geve iets beters en ik zal de eerste zijn om mij gewonnen te geven.

Zoo komen wij ten slotte aan de hoofdteksten, die voor ons doel het belangrijkst zijn nl. aan Zacharia 7 en 8. Bij de bespreking daarvan moet ik echter iets vooropstellen, dat door V. zeer ten onrechte uit het oog verloren is. Wanneer ik in de bedoelde verhandeling de hypothese heb voorgedragen, dat de daarin besproken vastendagen *oorspronkelijk* met den natuurdienst der oude Kanaänieten samenhangen, dan sluit dit geenszins in dat die hypothese nu overal ter verklaring moet worden gebezigd, ook waar die oorsprong reeds lang vergeten was. Het is mijne meening nimmer geweest en ik heb er ook geen aanleiding toe gegeven dit te onderstellen, dat de personen, die volgens Zach. 7, 2 een goddelijk orakel verlangen omtrent het vasten in de 5de maand, Tammuz-vereerders waren, evenmin als ik Christenen, die het St. Nicolaasfeest vieren voor heidensche Germanen houd, als ik aanneem dat dit feest *oorspronkelijk* Heidensch was. Valeton geeft dus geheel willekeurig een onjuisten vorm aan de vraag, indien hij (bladz. 526) die personen laat vragen, of men met de Tammuz-vereering mocht voortgaan. De personen in kwestie zijn blijkbaar Jahwisten, omdat zij zich tot de priesters en profeten van Jahwe wenden en het motief hunner vraag, dat niet genoemd wordt, is naar mijne opvatting: twijfel aan de wettigheid van

bedoelden rouw, omdat de Wet daarover zwijgt. Wanneer de ceremoniën van de Tammuz-klacht in het Jahwisme zijn opgenomen, min of meer gewijzigd, daarover heb ik mij niet uitgelaten, omdat ik dit onmogelijk weten kan. Maar waarschijnlijk reeds in overouden tijd, hoewel aanvankelijk volstrekt niet algemeen, noch overal. Dat daarnaast de heidensche feesten nog eeuwen lang gevierd zijn, getuige de berichten van Hieronymus, Ammianus Marcellinus enz., daarin ligt niets vreemds, evenmin als in het feit dat de verwantschap tusschen beide door vrome Jahwisten niet werd opgemerkt, noch erkend. Kortom de Tammuz heeft met Zacharia 7 en 8 niets te maken en blijve hier buiten debat. Ik heb deze teksten alleen aangehaald ten bewijze dat de rouwtijden ten tijde van Zacharia bekend waren en de aanleiding daartoe niet. Verder waren zij voor mijn betoog van geen gewicht en bestond er voor mij geen reden daarover uit te weiden.

Evenwel V. wil deze mijne opvatting van de woorden bij Zacharia niet laten gelden. Wel erkent hij, wat trouwens onweersprekelijk is, dat de aanleiding voor de bedoelde rouwtijden niet uitdrukkelijk genoemd is, maar dit verklaart hij uit de omstandigheid, dat zij betrekkelijk eerst kort geleden waren ingesteld, zoodat ieder wel wist, welke deze aanleiding was, en er dus geen reden was daarvan uitdrukkelijk melding te maken. M. a. w. V. verdedigt de traditioneele opvatting. Nu kan het allerminst mijne bedoeling zijn het goed recht daarvan geheel te ontkennen. Die traditioneele opvatting heeft ongetwijfeld reeds bij de Redactoren van den tekst gegolden en invloed geoefend. In mijne verhandeling wees ik er op dat in 7, 5 de woorden „en dit 70 jaren" mij hoogst verdacht voorkwamen, omdat in de vraag (vs. 3) in plaats van 70 het onbepaalde כַּמֶּה staat en er dus alle reden is hier aan een verduidelijkend glosseem te denken. Te meer omdat de uitdrukking כמה in dergelijk verband op een *zeer groot* aantal jaren wijst en men haast kan vertalen „sedert onheugelijken tijd". Evenzoo is er geen volkomen overeenstemming tusschen de gedane vraag en het daarop gegeven antwoord. In de vraag is alleen van de 5de maand sprake, in het antwoord wordt ook de 7de maand genoemd en in 8, 19 komen ook de 4de en 10de maand daarbij. Of de vraag is dus onvolledig overgeleverd,

of in het antwoord hebben interpolatiën plaats gehad. Het is zeer moeielijk tusschen deze twee mogelijkheden te kiezen, maar zooveel is zeker dat de tekst hier op vele plaatsen te wenschen overlaat. Doch van welken kant men die ook beschouwt een eenigszins afdoend bewijs, dat de aanleiding voor de vier rouwtijden bekend is, laat zich niet geven, want wat V. op bladz. 527 dienaangaande opmerkt bewijst niets. Immers hij meent dat in 7, 3 alles duidelijk wordt, wanneer men het bedoelde vasten beschouwt als in verband staande met den tempelbrand. Men is, zegt hij, nu weer bezig den tempel te herbouwen; de vraag ligt dus voor de hand, of men toch het volgende jaar dit vasten weer in acht nemen moet. Voorzeker, eenmaal de traditioneele opvatting aangenomen, laat zich een dergelijke vraag zeer goed denken, maar in de vraag is van den tempel in het geheel geen kwestie en evenmin wordt die in het antwoord aangeroerd, wat dan toch minstens allerzonderlingst is, want juist daarop komt het aan. Maar deze methode van exegese met allerlei onderstellingen is verkeerd: er wordt alleen in het algemeen gevraagd, of de vasten, sedert jaren in acht genomen, moet worden bestendigd en even algemeen luidt het antwoord: Neen, met verwijzing naar het orakel door vroegere profeten gegeven (vermoedelijk verwijzing naar Jes. 58, 3 vvg.), omdat, gelijk V. terecht opmerkt, Jahwe andere dingen verlangt. Of het de vasten van de 5de, of zelfs van de 7de is, het komt er niet op aan; alle vasten en rouwbedrijf wordt kort en goed afgekeurd. Ja de Profeet, of liever Jahwe, zal die rouwtijden in feesttijden veranderen, zoo weinig heeft hij met dat rouwmisbaar op. In dit alles is niets onduidelijk: deze hoofdgedachte beheerscht alles. Natuurlijk ben ook ik met V. van meening dat de verklaring van deze optimistische opvatting ligt in de veranderde tijdsomstandigheden en zoude ik daaraan willen toevoegen, dat, zoo aan Jeremia dezelfde vraag was voorgelegd, het antwoord wel eenigszins anders zoude geluid hebben.

Ik blijf dus bij mijne meening: in Zacharia's tijd waren de rouwtijden wel bekend en werden ook door *sommigen* in acht genomen, maar de speciale historische aanleiding daarvoor niet. Men deed het, omdat het nu eenmaal sedert jaren gebruikelijk was. Want laat ons nu eens de traditioneele opvatting voor

een oogenblik aannemen, hoe verklaart men het dan, dat zulke, volgens V., zóó algemeen bekende zaken zoozeer in vergetelheid geraakten, dat de Mischna naast de werkelijke aanleiding er nog verscheidene andere noemt? Naar ik mij meen te herinneren wordt hierop door sommigen geantwoord dat deze rouwtijden inderdaad tengevolge van Zacharia's profetie zijn afgeschaft om na de tweede verwoesting van Jerusalem weder te worden ingevoerd. Mogelijk is dit ongetwijfeld, maar hoe komt het dat, noch van de afschaffing, noch van de instelling nergens een woord gerept wordt? Hoe belangrijk ook, volgens V., de moord op Gedalja mocht zijn, in het bericht daarover bij Jeremia wordt van rouw daarover niet gesproken, terwijl toch bij den dood van enkele aartsvaders, van Mozes, van Samuel enz. dit uitdrukkelijk wordt medegedeeld. Men moet dan toch wel aannemen, vooral als men de woorden in Zach. 7, 5 (en dit 70 jaren) voor echt houdt,, dat die rouwdagen zijn ingesteld, onmiddellijk nadat de feiten, waarvan zij de herinnering moesten bewaren, hadden plaats gehad. Hadden wij nu geen berichten over die feiten, dan ware het ook natuurlijk dat van de daarover gehouden rouw niets bekend was, maar de feiten worden ons tamelijk uitvoerig medegedeeld, doch van de bedoelde instelling lezen wij niets. Zelfs de Kroniekschrijver weet er niet van en schrijft aan Jeremia klaagliederen toe op den dood van Josia, die volgens zijn getuigenis (2 : 35, 25) tot op zijnen tijd gezongen werden. Dus de rouw over den val van Jerusalem totaal vergeten!

Wanneer dus V. mij tegemoet voert, dat hij mijne argumenten voor weinig afdoende houdt, dan staat hem dit ongetwijfeld vrij, maar ik vrees dat hij dan gelijkt op hem, die in een glazen huis woont en met steenen werpt. Immers de argumenten voor de traditioneele opvatting zijn uiterst zwak. Eigenlijk komt alles op de talmudische berichten neer. Raadpleegt men den Bijbel en de apokriefe geschriften, dan is, meen ik, mijne voorstelling van het punt in kwestie beter gewettigd. Ik wil deze thans nog even in hoofdtrekken herhalen, omdat, zooals boven uit V.'s opmerkingen gebleken is, mijne opvatting op sommige punten nog tot misverstand aanleiding gaf.

Na den ondergang van stad en tempel in 70 n. Chr., toen de schriftgeleerden ijverig alle oude instellingen naspoorden,

vonden zij ook melding gemaakt van rouwfeesten op verschillende tijdstippen des jaars. Zij brachten die in verband met historische gebeurtenissen, inzonderheid uit den laatsten oorlog met de Romeinen en zochten en vonden in de Schrift voor diezelfde tijdstippen eveneens passende aanleidingen uit vroegeren tijd. Van dien tijd af ontstond de traditioneele ons allen bekende voorstelling en tevens werden, althans door vrome Joden, die gedenkdagen van toen af getrouw herdacht overeenkomstig de daarvoor gegevene voorschriften. Vóór den Joodschen oorlog werden die rouwtijden niet geregeld gevierd, behalve die van de 7de maand, welke 7 of 10 dagen duurde, en onder welke de laatste dag, de Groote Verzoendag, die in de Wet was voorgeschreven, de voornaamste was. Om welke reden men dat deed wist niemand. Het was eenmaal gebruik en door de Wet gesanctioneerd. Toch had de viering niet in alle opzichten overeenkomstig de Wet plaats, zooals uit enkele merkwaardige berichten in de Mischna blijkt, waarop reeds vóór mij o. a. door Oort gewezen is. Behalve dezen rouwtijd werden op sommige plaatsen en door sommige personen ook nog op andere tijden rouwfeesten gehouden, bepaaldelijk in de 4de en 5de en in de 10de maand, waarbij lokaal gebruik het richtsnoer aangaf. De reden waarom men dat deed was eveneens onbekend. Uit Zacharia 7 en 8 blijkt dat dit reeds gedurende den leeftijd van dien profeet van jaren her bij sommigen gewoonte was, zonder dat men zich recht bewust was, of het in het Jahwisme wel paste. Vandaar dat eenigen van de Jahwe-priesters en profeten een orakel verlangden over deze kwestie. Vóór de ballingschap was de toestand ongeveer dezelfde, met dit onderscheid, dat velen toen daarbij nog andere goden dan Jahwe aanriepen, omdat het strenge monotheïsme nog op verre na niet tot allen was doorgedrongen. Niet alleen enkele vrouwen of alleen de groote hoop, neen, *officieele vertegenwoordigers* van het toenmalig Jahwisme, priesters en koningen gingen daarbij voor; alleen sommige profeten verzetten zich er tegen, maar hunne stem was als die van een roepende in de woestijn. Inderdaad waren deze laatstgenoemden daarbij in hun recht, want de rouwfeesten, die veelal in brooddronkenheid eindigden, behoorden oorspronkelijk in den ouden Kanaänietischen natuurdienst te huis, evenals de groote vreug-

defeesten, Paschen, Pinksteren en Loofhutten, waarover de Profeten volstrekt niet gunstiger oordeelden. Eerst onder Josia gelukte het hun gesteund door de praktisch meer ervaren Jerusalemsche priesterschap een Paaschfeest te doen houden overeenkomstig den eisch van het profetisch Jahwisme (2 Kon. 23, 22).

Wat nu die rouwfeesten oorspronkelijk waren, dat heb ik in de genoemde Verhandeling trachten op te diepen uit alle mij toenmaals bekende gegevens. Of ik daarbij zooals V. vreest, *ingeniosius quam verius* ben te werk gegaan moet ik aan het oordeel van anderen overlaten, doch zooveel mag ik verzekeren, dat het mij om de historische waarheid en niet om een vernuftspel te doen geweest is. Ik ben mij bewust, en daarom vooral heb ik V.'s opmerkingen niet onbeantwoord willen laten, dat ik alle geciteerde teksten nauwkeurig heb nagegaan, mij schroomvallig in acht genomen heb er niets anders in te leggen, dan er werkelijk in staat en ze niet als getuigen op te roepen, tenzij alleen voor hetgeen zij bewijzen. Van vele bevoegde zijden heb ik in private brieven bewijzen van instemming ontvangen, van sommigen bezwaren gehoord tegen enkele ondergeschikte punten, waarbij somtijds misverstand in het spel was. Zoo vond een beroemd geleerde het onwaarschijnlijk, dat de Palestijnsche boeren volgens mijne gissingen reeds in de hooge oudheid zulk een uitgewerkten vastenkalender zouden gehad hebben, wat ik natuurlijk geenszins bedoeld had, weshalve ik in bovenstaande regels telkens herhaald heb, dat het hier *lokale* gebruiken betreft door *sommigen* in acht genomen en wel op verschillende plaatsen verschillend, zoodat wie het feest van de 7de maand vierde, misschien niet het gebruik in de 4de en 5de maand in acht nam, terwijl elders wederom omgekeerd werd gehandeld. Maar wat de Duitschers noemen eene „eingehende" bespreking van mijne hypothese is mij tot dusver niet ten deel gevallen en daarom ben ik mijnen ambtgenoot Valeton dank schuldig, dat hij mij gelegenheid heeft gegeven enkele punten, naar ik hoop, duidelijker in het licht te stellen. Eenige andere toevoegsels en verbeteringen hoop ik bij een ander onderzoek, waarmede ik mij bezig houd, in te vlechten, met name wat betreft den tekst van Job 3, 5.

M. TH. HOUTSMA.

BOEKBEOORDEELINGEN.

ACHELIS u. SACHSSE, *Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius*, verdeutscht und mit Einl. versehen. (Berlin, Reuther u. Reichard, 1901. 214 S. 3 M.).

De naam Hyperius is een van die, welke men ook in ons land in de laatste 50 jaren sedert Scholten nu en dan tegenkomt: hij is de schepper der protestantsche homiletiek, eene type van gereformeerde trouw aan het bijbelwoord, van bezonnenheid en onscholastieken leertrant; maar van wien ik niet weet of ooit iemand zijne werken inkeek, behalve in den laatsten tijd en in gereformeerde kringen. Uit deze laatste heeft in 1895 *Andreas Hyperius voornamelijk als homileet* van P. Biesterveld het licht gezien. Het is ook te begrijpen, dat bij het weêr levendiger onderzoek naar de aanvangsjaren der hervormde kerken, naar wat daarin al of niet kalvinistisch heeten kan, de aandacht behalve op vele anderen ook op H. wordt gevestigd, die wel tot eene officieël luthersche kerk behoorde, ook geen kalvinist was, maar toch, geestverwant 't meest van Bucer, met zijne geschriften onder de vaderen der hervormde kerk mag medetellen.

Thans hebben twee bekende beoefenaars der praktische godgeleerdheid, Achelis te Marburg en Sachsse te Bonn, het wel gemakkelijk gemaakt van een paar van H.'s meest karakteristieke geschriften kennis te nemen. Beide hoogleeraren hebben steeds getoond, hoe zij bijzonder veel hart hebben voor de geschiedenis, ik moest eigenlijk zeggen: de archeologie van het kerkelijk leven. Zij willen — natuurlijk: wie wil in Duitschland, en daar niet alleen, dat niet? — velerlei in kerkelijke

instellingen en zeden gewijzigd en verbeterd hebben; verbeteringen, die dan onder den invloed van de oude, vooral van de reformatorische instellingen en zeden zullen moeten staan. Zij zijn dan ook meer dan anderen geroepen om geschriften, denkbeelden, gebruiken uit de 16de eeuw bij het thans levend kerkelijk geslacht op nieuw bekend te maken en aan te prijzen. En zij deden geene ongelukkige keus met daarvoor die van Hyperius te nemen.

H. was, zooals men weet, Vlaming, uit Yperen, en is van 1541 tot zijn dood in 1564 hoogleeraar te Marburg geweest als opvolger van — wederom een Nederlander — Gerard Geldenhauer of Noviomagus, van Nijmegen. Wat wij hier van hem in vertaling ontvangen, zegt de titel. Het laat zich wel hooren, dat het veelvuldig gebruik van de technische termen uit de oude rhetorica of het toch al niet gemakkelijke latijn eene uitgaaf als deze wenschelijk heeft gemaakt. Welke vruchten zij opleveren kan voor de duitsche theologie en kerken, kan natuurlijk een Nederlander niet beoordeelen. De eischen en behoeften van het gehoor in onze godsdienstoefeningen en van ons aankomend geslacht zijn zoo geheel andere dan van die in Duitschland; althans in onze niet schoolsch-orthodoxe kringen.

Afgezien hiervan kan de lektuur van dit werk in allerlei opzichten leerrijk zijn, naar ik meen. Het zal ieder, voor wien die genezing noodig is, genezen van den waan alsof de godgeleerdheid der 16de eeuw na haar eersten frisschen tijd, Luther c. s., louter dorre scholastiek was en geene rekening hield met de actualiteit van het leven. De praktische godgeleerdheid van Hyperius heet wel zoo non ratione finis sed ratione objecti, maar zij heeft toch de niet alledaagsche eigenaardigheid dat zij ook praktisch is, vol doeltreffende, nuttige wenken en opmerkingen, dat zij zich voorstelt studenten te helpen om later hunnen arbeid zoo goed en zoo aantrekkelijk mogelijk te verrichten. Opmerkelijk toch is het hoeveel waarde H., die anders juist de predikkunde van de klassieke rhetorica der humanisten wil gescheiden hebben, aan de voordracht, aan de bewegelijkheid van den spreker en dergl. hecht. Met het oog op deze praktische uitnemendheid van zijn arbeid voor zijn tijd kan ik mij begrijpen, dat de vertalers de eerste uitgaaf van 1553 aan hun werk ten grondslag legden, die veel korter

is en zich beperkt tot hetgeen H. onder den onmiddellijken indruk van wat de gemeente en de studenten noodig hadden aan deze voordroeg; liever dan de tweede uitgaaf van 1562, die een literarisch kunstwerk naar den smaak van dien tijd schijnt te zijn. Het ideaal en model zijn volgens Hyperius de homiliën van Chrysostomus, die hij vlijtig aanhaalt. Ook de redenen en uitspraken van de profeten en apostelen, ook die van Jezus, beschouwt hij, zonderling genoeg, maar hoe dikwijls is dat niet geschied! als zulke modellen voor hessische of thuringsche 16de eeuwsche dorpspredikanten. Maar bij verdeelingen enzv. moet hij toch telkens op zijne grieksche voorbeelden, vooral op zijn vereerden Chrysostomus terugkomen. Zelfs moet hij ergens zeggen (Achelis, *Einleitung* bl. 10; ik kan echter de plaats in Hyp. nergens vinden), dat Chrysostomus het in de toepassing van gelijkenissen nog van Christus wint. Het trof mij voorts, bij zulk een streng en stram bijbelsch man 't preeken zonder tekst verdedigd te zien, natuurlijk als uitzondering. Niet minder, hoe Hyp., die evenals Bucer groot voorstander was van de confirmatie, voor de handoplegging daarbij ijverde. Christus had deze uitdrukkelijk ingesteld, meende hij, en men behoorde niet gering te denken van hare sakramenteele werking. En dat bij een theoloog, die van zoo beslist melanchthoniaansch-straatsburgsche richting was!

Monatsschrift für die kirchliche Praxis, in Gemeinschaft mit vielen namhaften Vertretern der modernen Theologie herausg. von Prof. D. O. Baumgarten in Kiel. Erster Jahrgang, 1901. (Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr. Abonnementspreis 6 Mark jährlich).

Dit tijdschrift meldt zich aan als voortzetting van Bassermann's *Zeitschr. für Prakt. Theol.* 't Laatste heeft, voor zoover mij bekend is, in ons land nooit veel lezers gevonden noch ook eenige bijzondere aandacht getrokken; en dat was te begrijpen. Hoeveel goeds het in zijn 23jarig leven heeft ge-

boden, inhoud en vorm, tot die der boekaankondigingen toe, waren toch doorgaans te uitsluitend duitsch dan dat Protestanten van andere natiën daarin veel vruchtbare voorlichting konden vinden. Wat hebben wij aan de bespreking van bijzonderheden uit het verleden van het duitsche kerkelijke leven? En wanneer praktische vragen werden behandeld, hadden de schrijvers lang niet altijd kunnen loskomen uit dien schoolschen, dogmatistischen trant van behandeling, die, wel vrijzinnig maar te gelijk kerkelijk in den ongunstigen zin des woords, ons bij het verlangen om naar de eischen en behoeften van onze tegenwoordige samenleving werkzaam te zijn weinig geeft en spoedig gaat vervelen.

Het *Monatsschrift* nu slaat van meet af een geheel anderen toon aan dan zijn voorganger: ongelijk frisscher, gegrepen uit het werkelijk leven, veelzijdiger. Het wil breken met alle schoolsche theologie en haar begrippenspel om zich te wijden aan 't verbreiden van die kennis, die onzen tijdgenooten zooals zij nu eenmaal zijn ten goede komen kan. Het heeft een open oog voor de realiteiten op godsdienstig gebied. Het trekt zich de internationale bewegingen en stroomingen aan. Het treedt op met een programma, zoo gelukkig en aantrekkelijk als zich maar laat denken. En de 10 afleveringen, die reeds het licht zagen, stellen in staat te oordeelen over de wijze, waarop dat programma aanvankelijk wordt uitgevoerd. Op grond van het eene en het andere beveel ik dit — bovendien zeer goedkoope — maandschrift met warmte aan.

Men oordeele zelf over de strekking daarvan uit den prospectus: de cursiveering is voor een deel van mij. Het programma houdt in: Ueberführung der Resultate und Probleme der neueren historisch-kritischen, religionsgeschichtlichen und *religionspsychologischen* Theologie in das Gemeindeleben und Ausbau desselben; direkte Anregungen und Anleitungen für den kirchlichen Dienst der Geistlichen, für die Verwendung der modernen Theologie in der Predigt und Katechese, im seelsorgerlichen Gespräch u. s. w. Es ist doch unleugbar, dass mit der enormen und erfolgreichen Thätigkeit der akademischen Vertreter der modernen Theologie, dem unaufhaltsamen Vorwärtsdringen *der geschichtlichen und psychologischen Erforschung des Christentums die Befreiung der kirchlichen Praxis*, der Predigt, Katechese,

Seelsorge, Verfassung *von den Fesseln des Traditionalismus* keineswegs gleichen Schritt gehalten hat. Wir sind überzeugt, dass eine nicht geringe Mitschuld an dieser bedauerlichen Thatsache die praktische Theologie trägt, die in vornehmer Wissenschaftlichkeit es verschmäht hat, gangbare Brücken von der Theorie zur Praxis des Amtes zu schlagen: so geraten denn viele Geistliche, die auf der Universität von der Wahrheit der modernen Theologie überzeugt waren, unter den Schwierigkeiten, die das Amt ihrer Uebertragung in das Gemeindeleben entgegenstellt, wieder in die alten Geleise. Darum gedenken wir, in der „Monatsschrift für die kirchliche Praxis" vorzüglich dem vorstehenden Bedürfnis Rechnung zu tragen. Auch werden wir eine ständige Rubrik: praktische Auslegung der Schrift bringen, worunter bedeutende Neuerscheinungen der exegetischen Theologie besprochen, Meditationen und Entwürfe von Predigten und Katechesen, namentlich auch über die Festzeiten, Erörterungen schwieriger Probleme der Seelsorge an zweifelnden oder sich ärgernden Gliedern der Gemeinde geboten werden. Nach unserer Auffassung muss die praktische Theologie mehr descriptiv-inductiv als systematisch-deductiv betrieben werden. Die Voraussetzung einer besonnenen und wirksamen Beeinflussung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen wie nicht kirchlichen Kreise ist eine wirkliche Kenntniss des gegenwärtigen religiösen Lebens innerhalb und ausserhalb der Landeskirchen. Das erfordert eine beschreibende Darstellung des religiösen Lebens der Gegenwart im Zusammenhang mit seinem geschichtlichen Werden auf Grund einer eindringenden psychologischen Analyse des Volkscharacters wie der Gruppen- und individuellen Typen, mit denen der Geistliche zu rechnen hat. Die Wichtigkeit dieses neuen Zweiges der praktischen Theologie, den man kurz „religiöse Volkskunde" nennen kann, wenn man die religionspsychologische Characteristik mit einschliesst, wird immer mehr erkannt werden.

Der ruhigen, objectiven Schilderung soll aber eine energische kritische Beurteilung der neuesten Ereignisse und Erscheinungen des kirchlichen Lebens zur Seite gehen.

De afleveringen, die tot dusver het licht hebben gezien,

beantwoorden met meer of minder geluk aan dit programma. Gelukkig is zeker het eerste artikel, van Drews: Religiöse Volkskunde; een ander van Arndt: Ein Beitrag zur religiösen Gedankenwelt unseres liberalen Bürgertums; Ueber soziales Predigen van Schiele; en in het artikel over Augustinismus und Pelagianismus klinkt een geheel nieuwe toon, als men daarin in plaats van een onderzoek naar „de waarheid" van zulke leertypen de uiteenzetting hiervan leest, hoe aan dat verschil uit de 4de eeuw een onderscheid beantwoordt, dat zich nog altoos tusschen de zielsbehoeften van even goede en brave maar nu eenmaal verschillend aangelegde menschen laat waarnemen. Ik wijs verder op Meinhold's pleidooi voor de studie van 't Hebreeuwsch bij aanstaande predikanten. Maar vooral bieden de „Notizen" onderhoudende en opwekkelijke lektuur. Wat van nieuw en frisch leven getuigt, ook buiten Duitschland — zoo Peabody's *Jesus Christ and the social question* — wordt hier te onzer kennis gebracht. Natuurlijk is de „moderne theologie" van Baumgarten c. s. niet precies wat wij vroeger zoo noemden, meer het liberalisme van Harnack, linkerzijde der Ritschl'sche school; van Rade, Reischle, Förster, Holtzmann. Maar wat dit *Monatsschrift* te zeggen heeft beoogt het Christendom, voor zoover dit naar buiten optreedt, met het werkelijk leven in verband te brengen en mede daaruit te leeren kennen. Ook de *Kirchliche Chronik* daarin getuigt van dat streven, en — „was uns zusammenführt", zegt de redactie, „ist: Einheit der theologischen Grundrichtung, nicht der kirchlichen Partei."

CRAMER.

Het Indeterminisme. (*De Psychische Causaliteit*), door Mr. J. A. LEVY, Advocaat te Amsterdam. (Boekhandel en Drukkerij, voorheen E. J. BRILL, Leiden 1901).

Ik herinner mij, zoo ik mij niet vergis bij Lesage, van een zwerftocht gelezen te hebben, die door den auteur in gezelschap van een demon ondernomen werd. Zwevende door het luchtruim kwamen ze in den nacht boven de huizen van een

groote stad. Op een tooverwoord van den geest openden zich de daken der huizen, zoodat de reizigers allerwege naar binnen konden zien en ontdekken wat er tusschen de vier muren voorviel. Tal van grappige, ergerlijke, aandoenlijke tooneelen vertoonden zich aan hun oogen. In een dakkamer vonden zij ten slotte een geleerde, die bij het licht van zijn lamp ijverig bezig was uit honderd boeken gedeelten na te schrijven en zoo een nieuw boek samen te stellen.

Onwillekeurig kwam mij dit verhaal bij het bestudeeren van de jongste pennevrucht des Heeren Levy in de gedachte. Want dat is de manier, waarop dit lijvige boek van 317 bladzijden is tot stand gekomen. In alle oprechtheid wordt het door Mr. Levy zelf erkend. Op bladzijde 29 verklaart hij, dat het zijn doel was „het goed recht der psychische causaliteit als zelfstandige categorie in het licht te stellen en alzoo aan het wijsgeerig indeterminisme natuurwetenschappelijken grondslag te geven." Om die reden levert hij in zijn eerste hoofdstuk een volledige vertaling van de redevoering, waarmee de Berlijner hoogleeraar Dr. Carl Stumpf in 1896 het te München gehouden internationaal congres voor psychologie geopend heeft, daar dit hem het beste middel schijnt om „den tegenwoordigen stand van het psychologisch vraagstuk" te doen kennen. Het tweede hoofdstuk is een uittreksel van een Duitsch boek, daar Dr. Levy „den blik wil vestigen op het hedendaagsche psychologische causaliteitsbegrip, gelijk het is geschetst door Edmund Koenig." In het derde hoofdstuk eindelijk noodigt hij den lezer uit om met hem „bij Wilhelm Wundt ter school te gaan" ten einde „het psychophysisch parallelisme en de psychische causaliteit meer van nabij te leeren kennen." Zoo zijn dus de drie hoofdstukken, waaruit het geschrift van Mr. Levy bestaat, vertalingen of uittreksels van het werk van Duitsche geleerden. Ook het Besluit, waarin hij op zestig bladzijden „de waardeloosheid der crimineele anthropologie" en „haar demoraliseerenden invloed" tracht te betoogen, bestaat voor het grootste gedeelte uit citaten, aan den psychiater Edinger, Heinrich Hertz, Manno, Th. Lipps, G. Heymans, H. Münsterberg, Ölzelt-Newin, Scholten, Binding, von Liszt, Haeckel, Barth, von Lilienfeld, Kidd, Ward, Gumplowicz en anderen ontleend. Als aanhang heeft onze auteur

ongeveer 150 noten aan zijn boek toegevoegd, welke eveneens voor verreweg het grootste gedeelte uit citaten bestaan.

Het behoeft niet gezegd te worden, dat ons hier door den zeer geleerden en belezen auteur uit den schat zijner rijke bibliotheek hoogst belangrijk materiaal wordt aangeboden. Zonder vrucht zal niemand dit boek lezen. Toch, vrees ik, zal het werk op velen een verbijsterenden indruk maken, want de theorieën, welke op de eene bladzijde verkondigd worden, loopen soms lijnrecht in tegen die, waarmede men op een andere bladzijde in kennis wordt gesteld. Aan den lezer wordt de moeilijke taak overgelaten om uit dit boek vol leeringen van verschillenden oorsprong een geheel op te bouwen. Met alle bescheidenheid meen ik te mogen zeggen, dat het beter ware geweest, wanneer Mr. Levy zelf het door hem bijeengebrachte materiaal verwerkt en daaruit iets nieuws geschapen had. In den ijver van het vertalen begaat hij soms vergissingen. Zoo vertaalt hij *Erkenntnisz* voortdurend door *erkenning* en spreekt dientengevolge van *erkenningsbehoeften*, *erkenningstheorie* enz. Erkenntnisz is eenvoudig: kennis, in termen als: Erkenntniszbedingungen, Erkenntniszlehre.

Intusschen, wij moeten dankbaar zijn voor wat ons geschonken werd. Mr. Levy blijft niet in gebreke hier en daar de gidsen, die hij zich heeft uitgekozen, terecht te wijzen. Zoo vestigt hij de aandacht op fouten van Koenig. Waar het vooral op aankomt, Mr. Levy verzuimt niet ons, voor een deel althans, zijn eigen leer te ontvouwen.

Die leer heet, gelijk reeds het titelblad aanduidt: *indeterminisme* of wel *psychische causaliteit*.

Uit de gelijkstelling van deze twee termen blijkt, dat het Mr. Levy niet te doen is om het godsdienstig determinisme van een Augustinus of een Calvijn te ontwrichten, volgens hetwelk God alleen regeert en tegen Zijn bestier de menschen niets vermogen. In dat determinisme vindt Kruger aanleiding om te verklaren: „God zal ons eindelijk ter overwinning voeren, want God staat aan de zijde van het Recht.... Wij hebben een beroep gedaan op het geweten der Regeeringen. Tot dusver hebben zij ons niet verhoord. Zijn wij daarom moedeloos geworden? In geenen deele... Wanneer de Heer zelf die Regeeringen roept, zullen zij moeten komen en den

weg inslaan, dien Hij hun zal aanwijzen, en stil staan op de plek, waar Hij het wil. Ook de Engelsche Regeering en het Engelsche volk zullen moeten bukken voor den wil des Heeren. De schellen zullen hun van de oogen vallen en zij zullen zich bekeeren." Ik herhaal het: tegen een dergelijk verheven determinisme, tegen het geloof aan een goddelijk wereldbestuur, pleit Mr. Levy niet. Wat hij bestrijdt is het vulgaire determinisme, hetwelk thans aan de orde van den dag is en in zijn platheid alles over één kam scheert: de vrije daad van een persoonlijkheid, een welbewuste, groote, goede daad, en een werktuigelijk proces als ademhaling of spijsvertering. Beiden zijn immers gebeurtenissen: zij *moeten* plaats grijpen, zoodra al hare voorwaarden aanwezig zijn, en zij *kunnen* niet plaats grijpen, zoolang ook maar één van hare voorwaarden ontbreekt!

Tegen deze gelijkstelling kant zich mr. Levy. We moeten onderscheid maken, zegt hij, tusschen physische en psychische causaliteit. Op bl. 189 teekent hij het verschil aldus:

„Het constante kenmerk der *physische* causaliteit is, dat men haar, rugwaarts en voorwaarts, nemen, dus, in den vorm eener vergelijking met identiek gelijke termen, brengen kan. Anders uitgedrukt: naar de physische causaliteit, kan men niet slechts, rugwaarts, *bepalen*, maar ook, voorwaarts, *voorspellen*."

„Daarin juist, verschilt de *psychische*, van de physische causaliteit. Evenals deze, veroorzaakt gene, maar het, langs psychischen weg verkregen *gevolg*, is niet gelijkwaardig, of eenzelvig, met *de oorzaak*, doch toont, of kan toonen, een novum. Anders uitgedrukt: naar de psychische causaliteit kan men *wèl*, rugwaarts, *bepalen*, maar *niet*, voorwaarts, *voorspellen*."

Op de volgende bladzijde voegt hij er nog aan toe: „De normwetenschappen steunen op de vergelijking, tusschen hetgeen geschied *is*, en hetgeen had *behooren* te geschieden, en doen hare oordeelvelling op die vergelijking berusten. Was hetgeen geschied *is*, natuurnoodwendig, — dan is er, voor eene norm, noch in ethischen noch in penalen zin, plaats. Dan is er slechts ruimte, voor de gesloten natuurcausaliteit, die, harerzijds, aan onze „crimineele anthropologie" het leven schonk."

Het boek van Mr. Levy is dus een protest tegen de toepassing van physische beginselen op geestelijk gebied. De wet van oorzaak en gevolg, welke, sedert zij als wet van behoud van arbeidsvermogen wordt opgevat, een zoo nuttig richtsnoer voor de natuurkunde geworden is, behoort onder die gestalte niet op zuiver psychisch gebied te huis. Causa aequat effectum. Hetzelfde bedrag aan beweging treedt eerst als oorzaak, dan als werking op. Wat het eene lichaam bij stoot aan beweging verliest, wordt aan het andere afgestaan. Ziedaar de groote ontdekking van Galilei, welke reeds Descartes deed zeggen: de som der beweging blijft in de natuur steeds dezelfde. En daar alle gebeurtenissen in de natuur, op de keper beschouwd, bewegingen zijn, komt er op dit gebied van het stoffelijke nooit iets nieuws tot stand. De eenige verandering, welke hier mogelijk blijkt, is een nieuwe verdeeling van de sedert de schepping der materie steeds gelijke hoeveelheid beweging. Aan deze voorstelling van causaliteit, volgens welke oorzaak en gevolg quantitatief aan elkaar gelijk zijn, hebben de ontdekkingen van later tijd geen afbreuk gedaan. Men heeft het mechanisch aequivalent van warmte bepaald en tevens begrepen, dat er tusschen kinetische en potentieele energie onderscheid moest worden gemaakt. Maar dit was meer een uitbreiding dan een wijziging van het reeds verworven inzicht. De leer, dat er niets nieuws in de natuur geschiedt en dat iedere volgende toestand slechts een herhaling van den voorafgaanden is, zij het dan onder een anderen vorm, is ook thans een postulaat van het onderzoek. Nog altijd heet de som der energie in de stoffelijke wereld onveranderlijk en geldt het voor den natuurvorscher als een axioma, dat binnen de grenzen van iedere afgesloten ruimte er een noodwendige samenhang bestaat tusschen de verdeeling en de richting der energie op een voorafgaand en een volgend tijdstip.

Zoodra we daarentegen op psychisch gebied overstappen, bespeuren we, dat we met een werkelijkheid van geheel andere soort te doen krijgen. Het physische en het psychische zijn niet met elkaar te vergelijken. Neem b.v. een eenvoudige gewaarwording van kleur of van geluid. Te recht zegt Hermann Lotze in een der talrijke door Mr. Levy geciteerde plaatsen bl. 361:

„Hoe ver wij ook den indringenden zintuiglijken prikkel, door de zenuwen, nagaan, hoe veelvuldig wij ook dien prikkel zijnen vorm veranderen, en in aldoor fijner en teerder bewegingen zich verwisselen laten, nooit zullen wij kunnen aantoonen, dat het vanzelf, in de natuur van eene of andere, aldus voortgebrachte beweging ligt, als beweging op te houden, en als stralende glans, als toon, als zoetigheid voor den smaak, herboren te worden. Altoos, blijft de sprong tusschen den laatsten toestand der materieele elementen, dien wij kunnen bereiken, en tusschen het eerste ontstaan der gewaarwording even groot, en nauwelijks zal iemand de ijdele hoop voeden, dat eene verder voortgeschreden wetenschap eenen geheimzinnigen overgang ontdekken zal, daar, waar, met de eenvoudigste klaarheid, de onmogelijkheid van iederen overgang aan ons zich opdringt."

In menig opzicht gaapt er een ondempbare kloof tusschen het physische en het psychische. Tegenover de wet van behoud van energie op het eene gebied staat die van vermeerdering van energie op het andere. „Iedere individueele geestesontwikkeling, zegt Wundt, levert een onbetwistbaar voorbeeld van toename van geestelijke energie, en wij hebben allen grond het er voor te houden, dat een gelijksoortige wasdom bij de algemeene ontwikkeling der menschheid niet zal ontbroken hebben."

Voortschrijdende psychische ontwikkeling onderstelt eene aaneenschakeling van scheppende synthesen. Zij onderstelt met andere woorden, dat er bij de verbinding van psychische elementen iets nieuws te voorschijn komt. Welnu, onze waardebepalingen zoowel van aesthetischen als van moreelen aard zijn het zonneklaar bewijs dat psychische combinaties meer behelzen dan bij de samenstellende deelen wordt aangetroffen. Bl. 146. „Al schijnen ons b.v. nog zoozeer de objectieve verhoudingen der toontrillingen begrijpelijke voorwaarden van consonantie en dissonantie, van harmonie en disharmonie, toch is het duidelijk, dat die consonantie en dissonantie, die harmonie en disharmonie der tonen niet voorgesteld en niet gevoeld zouden worden, indien er bij de eigenschappen der bestanddeelen van de gewaarwording geen nieuwe kwamen door hunne verbinding."

Hetzelfde geldt van de metrische en rhytmische orde, waarin gewaarwordingen in den tijd vaak door ons gegroepeerd worden.

Ook ons ruimtebeeld is een exempel van scheppende synthese. Men moge met nog zooveel recht de ruimte als een buiten ons bewustzijn staanden verbindingsvorm der dingen beschouwen, voor ons bestaat de ruimte toch in ieder geval enkel door onze waarneming. Of deze als een scheppende dan wel enkel als een nascheppende beschouwd worde, iets nieuws is het ruimtebeeld toch in ieder geval, iets anders dan de som der voorafgaande gewaarwordingen. Maar zoo is iedere waarneming het bewijs van een oorspronkelijke psychische handeling. Immers de waarneming van een bepaald ding met bepaalde eigenschappen, b.v. van marmer, is geheel iets anders dan een som van gewaarwordingen, b.v. van gladheid, witheid, hardheid enz.

Natuurlijk is er dit punt van overeenkomst tusschen het physische en psychische, dat er op beiderlei gebied veranderingen moeten plaats grijpen, zal er aanleiding zijn de categorie der causaliteit toe te passen. Waar niets voorvalt, is er geen reden naar oorzaken te vragen. Maar in de natuurkunde worden de gebeurtenissen aan onveranderlijke objecten, aan blijvende voorwerpen vastgeknoopt, welke juist door de vaste betrekkingen, waarin zij in tijd en ruimte tot elkander staan, het stellen van causaliteitsvergelijkingen mogelijk maken. Vandaar dat Herbart, toen hij een mechanica des geestes wilde schilderen, welke met de physische mechanica evenwijdig zou loopen, zich de fictie van onsterfelijke voorstellingen, van constante beelden veroorloofde, welke door wederzijdschen druk wel zinken konden beneden of rijzen boven den drempel des bewustzijns, maar evenmin als de atomen der natuurkunde een prooi der vernietiging worden. Dit was een willekeurige droom. Voorstellingen zijn geen dingen, maar enkel gebeurtenissen.

Ziedaar dus een nieuw verschilpunt tusschen het physische en het psychische. Op psychisch gebied geldt niet het beginsel van substantieele causaliteit, maar dat der loutere actualiteit van het geschieden. Wie een psychologie ontvouwen wil, welke zuiver psychologie en niets meer dan dat is, heeft de elementen der psychische gebeurtenissen als aanwezig te onderstellen en de vraag te beantwoorden, volgens welke wetten deze elementen zich verbinden en welke nieuwe producten zij daarbij leveren.

Natuurlijk zal hij dan een abstracte wetenschap voordragen, want de mensch, zooals hij ons in de werkelijkheid tegemoet treedt, heeft twee zijden, een physische en een psychische, een zinnelijk waarneembare en een zinnelijk onwaarneembare. Als physisch individu leeft hij in de ruimte, heeft hij grootte en gestalte, is hij een verzameling van onvergankelijke en telkens op een zekere wijze gegroepeerde stofdeelen. Als psychisch individu is hij een levende samenhang van gebeurtenissen, op welke de ruimtecategorieën niet van toepassing zijn, want ieder begrijpt, dat het ongerijmd is naar plaats of gestalte van een begeerte, een redeneering of een genot te vragen. In het physopsychisch individu der werkelijkheid kruisen zich de uitkomsten van het physische en het psychische geschieden. Maar gelijk de physiologie, ten einde de zuiver physiologische wetten uit te vorschen, enkel aan het lichamelijk individu hare aandacht wijdt, zoo behoort de psycholoog aan de zuiver psychologische beschouwing getrouw te blijven, wil hij het psychisch geschieden in zijn eigenaardig karakter zich klaar voor oogen stellen. Tijdelijke abtractie is in beide gevallen noodig.

Het psychisch individu is dus geen ding der werkelijkheid, geen aan zich zelf gelijk blijvend subject, geen drager van psychische lotgevallen. Met dien term: „Psychisch individu" bedoelen we enkel een levenden samenhang van psychische gebeurtenissen. Een samenhang, die niet hierin bestaat, dat, zonder leemte, in geregelde tijdsorde, de volgende gebeurtenis zich aan de voorafgaande schakelt. Binnen de sfeer van het psychische kan datgene, wat op een gegeven oogenblik beslissenden invloed uitoefent, ver achter ons liggen. Hetgeen nabij en hetgeen verwijderd is maakt hier, op gelijke wijze, deel uit van een samenhang, waarvan ieder element op ieder oogenblik een levende kracht kan worden.

Dit is het, wat sommige philosofen verlokt heeft om binnen den kring van het psychische steeds inwerking van het *geheele* verleden op het heden aan te nemen. Maar dat is overdrijving. Nooit doen alle vroegere lotgevallen tegelijkertijd hun invloed gelden. Hoe talrijk ook de gebeurtenissen zijn, welke op een gegeven oogenblik samenwerken om een nieuwen toestand te voorschijn te roepen, toch maken zij slechts een verdwijnend deel uit van de totaliteit van het vroeger doorleefde. Iedere

werkelijke verklaring van een afzonderlijke gebeurtenis leidt haar niet uit den psychischen individu als een geheel af, want wegens de oneindige menigvuldigheid van het vroeger doorleefde ware daarmede niets gezegd, maar zij knoopt haar vast aan een of ander bestanddeel van den totalen samenhang.

Dat er samenhang, continuiteit, op psychisch gebied bestaat, zal wel niemand betwijfelen. Een kras voorbeeld. De overwegingen en berekeningen, welke gedurende een uur van ingespannen arbeid door het brein van een Newton trekken, passen niet in het hoofd van zijn schoenpoetser. Of wel: de hooge moed van een Kruger, die zich veilig gevoelt in Gods hand, wordt niet begrepen door een egoïst als Chamberlain en vandaar dat deze zijn vijand vrees dacht in te boezemen door te verklaren, dat hij hem persoonlijk verantwoordelijk zou stellen voor eventueele schade aan de goudmijnen van Johannesburg toegebracht. Gelijk Wilhelm Dilthey het heeft uitgedrukt: op psychisch gebied is de samenhang, het weefsel, het rechtstreeks gegevene, en komt het er op aan, als men verklaren wil, afzonderlijke draden op te sporen, die bij schering en inslag zeker patroon opleveren. Op physisch gebied daarentegen heeft men als oorspronkelijke gegevens de afzonderlijke dingen en de veranderingen, welke er met deze plaats grijpen; hier komt het er op aan door naarstig zoeken samenhang te vinden. Zelfs is het de vraag of we hier naar samenhang zouden vragen, indien wij niet in de natuur overbrachten wat wij rechtstreeks in ons zelve doorleven. Want op de keper beschouwd wordt samenhang in de natuur niet waargenomen, maar aangenomen, terwijl wij hem in ons innerlijk rechtstreeks ondervinden.

Intusschen is de verklaring van psychische gebeurtenissen hoogst moeilijk. Vooreerst, omdat ieder psychisch individu, onder den naam van aanleg, een aantal oorspronkelijke voorwaarden medebrengt, welke vaak bepalen, hoe de eigenlijke psychische invloeden werken zullen. Ten tweede kan de grens tusschen meer verwijderde en meer onmiddellijke invloeden hier moeilijker dan op physisch gebied getrokken worden, zoodat in gevallen van eenigszins ingewikkelden aard het slechts in onbepaalde omtrekken mogelijk is de werkelijk beslissende invloeden aan te wijzen.

Wat het eerste dier beide momenten betreft: het bestaan en de hooge beteekenis van den oorspronkelijken aanleg is boven twijfel verheven. Toch is hij, op zich zelf genomen, nooit in staat de eene of andere psychische gebeurtenis voldoende te verklaren. Kiezen we als voorbeeld een menschelijke wilsuiting: in negen van de tien gevallen zal een misdadige handeling mede afhangen van den oorspronkelijken aanleg. Op zich zelf is die aanleg echter evenmin in staat de handeling rechtstreeks voort te brengen als de aarde, op zich zelve, zonder dat een lichaam in den hiertoe vereischten toestand verkeert, den val van dat lichaam kan bewerken.

De aanleg is een voorwaarde. Evenwel niet in den zin, waarin de aarde permanente voorwaarde van het vallen van steenen is. Immers de aanleg is niet onveranderlijk. De ervaring leert dat er wederzijdsche werking bestaat tusschen aanleg en bijkomende invloeden. De aanleg wijzigt het resultaat der laatsten, maar wordt er tevens door gewijzigd. Hij is geen constante grootheid.

Wat de oorspronkelijke aanleg niet vermag, wordt nog minder door dat product van vele afzonderlijke voorafgaande gebeurtenissen teweeggebracht, hetwelk men soms als „verworven aanleg" bestempelt. Ook door dien verworven aanleg wordt het handelend individu geen constant subject, hetwelk op bepaalde invloeden steeds op dezelfde wijze reageert. Zoo'n onveranderlijk subject is een zuivere fictie, welke nooit volgehouden wordt, waar men een ernstige poging doet om psychische gebeurtenissen te begrijpen.

Uit al het voorafgaande blijkt, hoe moeilijk het is een psychisch gevolg aan zijn oorzaken vast te knoopen.

Slechts in die eenvoudige gevallen, waarin het psychisch geschieden een eenvormigheid vertoont, welke schier analoog is met die van physische gebeurtenissen, bij de vorming van zintuigelijke waarnemingen en bij enkele handelingen uit aandrift, levert de verklaring, als maar eerst de psychische elementen der gebeurtenissen opgespoord zijn, geen overwegende zwarigheden meer. Daarentegen in andere en juist in de gewichtigste gevallen, zooals bij saamgestelde wilshandelingen, hoogere intellectueele voortbrengselen, is zelfs de beste psychologische interpretatie slechts een verklaring bij

benadering en kan de taak, die men zich heeft opgelegd, nooit geheel volvoerd worden.

Toch heeft de psychologie in één gewichtig opzicht vaster grond onder de voeten dan de natuurkunde en verdient zij in zoover meer dan deze den naam van wetenschap. De factoren, in welke men de psychische feiten ontleedt, zijn onbetwistbare gegevens van het bewustzijn, geen hypothetische krachten of substanties, welke, op grond der analyse, worden aangenomen.

Dit verschil hangt samen met den vorm, waaronder zich op beiderlei gebied de verbindingen vertoonen.

Op psychisch gebied wordt samenhang rechtstreeks doorleefd; het is geen gissing, die iederen inhoud des bewustzijns, direct of indirect, met anderen inhoud in verbinding brengt. Maar op physisch terrein heeft men met disjecta membra te maken, welke, omdat men begrijpen wil, aan elkander worden geschakeld. Er wordt niet aanschouwd, dat het stootende lichaam het gestootene in beweging brengen *moet*. Het verband ontstaat hier eerst door de denkende bearbeiding van het waargenomene. Psychische samenhang is aanschouwelijk, physische noodzakelijkheid is begripsmatig.

Natuurlijk verhindert de aaneenschakeling op psychisch gebied niet, dat er, door wat volgens de gewone beschouwing een ingrijpen der buitenwereld is, telkens nieuwe bewustzijnsinhouden ontstaan, welke niet door voorafgaande of gelijktijdige phasen van het zieleleven gemotiveerd worden. Voor ons gevoel worden die nieuwe bewustzijnsinhouden ons opgedrongen. Zij lasschen zich in den psychischen samenhang in en worden er zoo werkzame bestanddeelen van; uit hun optreden blijkt dus, dat de continuïteit van het zieleleven niet op zich zelve afgesloten is en slechts een betrekkelijke volledigheid bezit. Doch zoover de continuïteit bestaat, is er eenheid van bewustzijn. Een eenheid, welke, volgens onze innerlijke ervaring, zich op tweeledige wijze openbaart. In de eerste plaats oefent alles, wat gelijktijdige inhoud des bewuszijns is, wederkeerigen invloed op elkaar uit: men denke aan de wijze, waarop waarnemingen en de begeleidende gevoelens ontstaan. In de tweede plaats worden de successieve toestanden en verrichtingen zoo verbonden, dat zij, die in tijdsorde voorafgaan, in verschillenden graad, invloed uitoefenen op de later

komende; men denke aan de wijze, waarop wilsbesluiten of gedachtenreeksen tot stand komen.

Als een eigenaardigheid van het zieleleven mag voorts dit worden beschouwd, dat aan een spreker zijn gedachte, aan een kunstenaar zijn kunstwerk als een geheel voor den geest zweeft, alvorens hij de afzonderlijke deelen zich tot bewustzijn brengt. Hoe zou het anders mogelijk zijn ook maar een eenigszins ingewikkelde zinsnede behoorlijk ten einde te brengen, terwijl men toch, bij den aanvang der rede, nog geenszins weet hoe de volzin in bijzonderheden zich vormen zal? In zoodanig geval trekt wat Mr. Levy, in navolging van Wundt, „apperceptie" noemt, telkens een ander fragment van het geheel in het bewustzijn op den voorgrond, terwijl daarbij de samenhang van ieder fragment met het vaag voorgestelde geheel geen oogenblik wordt losgelaten.

Ingevolge het voorafgaande heeft Mr. Levy duizendmaal gelijk, wanneer hij de physische en de zoogenaamde psychische causaliteit aan elkander overstelt. De mensch is geen bewuste automaat. Het is een ongerijmdheid de zielkunde in de natuurkunde te willen inlijven. Met mechanica komt men op het gebied des geestes niet ver. Wat spreekt men van natuurwetten, volgens welke de voorstellingen zich in het bewustzijn werktuigelijk verbinden zouden? Wanneer men de associationes idearum als voorbeelden van causaalsamenhang opvat, dan verliest men uit het oog, dat een eigenlijke causaalsamenhang in geen geval *uitkomst* van gebeurtenissen kan zijn, terwijl de associaties eerst in het verloop des zielelevens zich vormen en hare vastigheid erlangen. Van de zoogenaamde wetten der associatie kan men, met voeg en recht, hetzelfde zeggen wat aan de oude „zielsvermogens" werd verweten: het zijn niets dan leege mogelijkheden. Als er van een mechaniek der voorstellingen gesproken wordt, gaat men van de onderstelling uit, dat, gelijk de atomen in de ruimte, zoo ook de voorstellingen in een onverschillige, werkelooze sfeer zich bevinden, welke haar veroorlooft in betrekkingen met elkaar te treden. Nu is het duidelijk, dat de physische ruimte geen dynamische eigenschappen heeft. Is echter het bewustzijn, of, zoo men wil, de ziel, waarin de voorstellingen vereenigd zijn, als een soort van psychische ruimte te beschouwen, welke

eveneens dynamisch zonder beteekenis is? Is het bewustzijn slechts een tooneel, waarop tusschen gewaarwordingen en voorstellingen allerlei gebeurt, maar zonder dat het op wat er geschiedt eenigen anderen invloed uitoefent dan dat het de spelers in hun bedrijf draagt en bijeenhoudt? Vanwaar dan, dat de verhouding tusschen twee voorstellingen zelve object van voorstelling kan worden? Dit aangrijpen door de opmerkzaamheid van een bewustzijnsinhoud, deze „apperceptie", gelijk Wundt haar noemt, is voldoende om te bewijzen, dat er psychische krachtwerking bestaat en dat het bewustzijn, ook al moge het verloop der voorstellingen in menig opzicht het beeld van een mechanisme geven, nog geheel iets anders is dan de lijst, die dat beeld eenvoudig omvat.

Doch wat heeft dat alles met het indeterminisme te maken? Want dat is de hoofdtitel van Mr. Levy's boek. Kan de apperceptie, waarvan zoo even sprake was, niet gedetermineerd zijn door voorafgaand zieleleven? Moet zij om te bestaan juist toevallig zijn?

Die vraag klemt te meer, daar de diepste gronden van ons handelen dikwijls buiten de sfeer van het bewustzijn liggen.

Een geheel andere vraag is of de uitdrukking: *psychische causaliteit* in den zin, dien Mr. Levy er aan geeft, bestendigd moet worden. Het zal ons blijken, dat die vraag juist in dit verband van pas is.

Terecht zegt Dr. van der Waals in het Januarinummer van „Onze Eeuw", dat causaliteit niet activiteit of spontaneïteit, maar noodzakelijk verband tusschen twee opeenvolgende verschijnselen beteekent. De jonge geleerde, dien wij met vreugde als medewerker op wijsgeerig gebied begroeten, had datzelfde juiste inzicht reeds bij Opzoomer kunnen aantreffen. De vraag of 's menschen wilshandelingen zonder uitzondering veroorzaakt zijn, komt dus hierop neer of ieder van haar een noodzakelijk uitvloeisel van bepaalde motieven is, d. i. van voorstellingen, welke een zekeren gevoelstoon hebben en dientengevolge een zekere impulsieve kracht bezitten.

Ja, zegt de determinist, want gelijk het zwaarste gewicht den doorslag geeft, zoo spreekt het van zelf, dat de grootste kracht overwint. Hierbij wordt echter van de onderstelling uitgegaan, dat de psychische krachten steeds onderling te ver-

gelijken zijn, dat zij steeds tot dezelfde rubriek behooren. Wat, indien dit eens eene dwaling, althans eene door niets gestaafde onderstelling ware? Dan zou het vrijheidsbesef, hetwelk sommige handelingen begeleidt, het gevoel, dat wij niet noodzakelijk doen wat wij doen, maar op hetzelfde oogenblik onder dezelfde omstandigheden ook anders hadden kunnen kiezen, geen zelfbedrog zijn. Dan zou het onjuist zijn wat Schopenhauer zegt, dat de mensch, die motieven met elkander vergelijkt, door het sterkste motief steeds gedetermineerd wordt en dat dus het menschelijk handelen met dezelfde noodzakelijkheid plaats grijpt, als waarmede een gestooten kogel voortrolt.

Welnu, hoe staat het met dat alles? Een soepkom, een tusschenwerpsel en een Grieksch accent zijn niet met elkaar te vergelijken. Maar evenmin is er overeenkomst te ontdekken tusschen trek in oesters, de begeerte om een concert bij te wonen en den plicht om in een bedompt lokaal bij het debat over een gewichtige aangelegenheid niet te ontbreken. Daar ik niet op drie plaatsen tegelijkertijd kan zijn, moet ik kiezen. Ik stel mij de oesterpartij als heel prettig voor. Ook het heerlijk concert lokt mij, maar op geheel andere wijze. Van de vergadering weet ik, dat ze onaangenaam zal zijn, dat er harde woorden zullen vallen. Het geldt de beslissing over een zaak, bij welke ik in geen enkel opzicht betrokken ben. Maar ik weet, dat het van één stem kan afhangen of er al dan niet recht zal worden gedaan. En om die reden acht ik mij verplicht om naar de vergadering te gaan. Natuurlijk is daarmee niet beslist of ik gaan zal. Video meliora proboque, deteriora sequor.

Ook hangt het, gelijk van zelf spreekt, van onze geheele psychisch-physische gesteldheid af, of drie motieven als de zooeven genoemde te gelijkertijd op ons vat hebben. Waren we andere menschen dan we zijn, of ware zelfs onze oogenblikkelijke toestand een andere, dan zouden we thans geen trek hebben in oesters, onverschillig zijn voor muziek, ons den mogelijken triumf van onrecht niet aantrekken. Doch nu die drie motieven zich tegelijk doen gelden, nu de zinnelijke, de aesthetische en de moreele zijde van onze natuur ons tegelijk in drie uiteenloopende richtingen lokken, hebben we het gevoel, dat kiesvrijheid, spontaneïteit, activiteit of hoe men het

ook noemen moge, geen ijdele klank is, dat wij de vrije bron onzer eigen daden zijn, verantwoordelijk voor wat we doen en laten, en dat het onzin is met den welsprekenden Ferri te zeggen, zooals hij 11 December van een vorig jaar op het congres van crimineele anthropologie volgens de dagbladen gesproken heeft: „De misdadiger is niet vrijwillig misdadiger, evenmin als de krankzinnige vrijwillig krankzinnig is of de zelfmoordenaar zelfmoord pleegt uit vrije verkiezing."

Het determinisme, hetwelk alle motieven commensurabel acht, leidt tot eudemonisme. Het is dan telkens de vraag waar men het grootste genot van verwacht, b.v. in het zooeven gestelde geval, wat ons het meeste plezier belooft: oesters eten in prettig gezelschap, naar goede muziek luisteren of zijn plicht doen. Volgens deze theorie wordt het goede niet gedaan, omdat het goed is, maar omdat men er meer lust in heeft.

Natuurlijk, waar geen oordeel des onderscheids bestaat, is ook geen toerekenbaarheid. Stel dat iemand een razende begeerte niet kan inwilligen, zonder tegelijk een vriend te bedriegen en groote ellende te brengen over een geheel gezin. Eerst dan is het toegeven aan den hartstocht in zoodanig geval verkeerd, als men inziet, dat het gemeen is anderen te misleiden en op de puinhoopen van het geluk van derden het eigen levensgenot te bouwen. Wie den strijd niet ziet tusschen het aangename en het behoorlijke, wie nog niet bij machte is zich af te vragen: wil ik, mag ik zulk een mensch zijn? staat nog op het vóórzedelijk standpunt. Reeds Aristoteles heeft het begrepen: als men niet ziet, dat men, door zich onmatig te gedragen, langzamerhand een dronkaard wordt, dan is men ook niet te veroordeelen. Maar, voegt hij er aan toe, men moet een idioot zijn om, als men een zekeren leeftijd bereikt heeft, dat niet te beseffen.

Tegen het indeterminisme wordt dikwijls aangevoerd, dat vrije wilsbesluiten onverklaarbaar zijn. Zoo is het inderdaad, maar dit acht ik geen bezwaar. Het spreekt wel van zelf, dat vrijheid niet te begrijpen is, want begrijpen is tot éénheid, tot samenhang herleiden. Wie dus als principe stelt, dat alles begrijpelijk moet zijn, neemt aan, dat alles samenhangt, dat alles één is, en dan is nooit Jan of Piet schuldig, maar enkel het Een en het Al handelt dan. Met en door de vrijheid

versta ik het gevoel van verantwoordelijkheid, maar de vrijheid zelve versta ik niet. Intusschen, dat er personen zijn, redelijke wezens, die tegelijkertijd eindig en oneindig, afhankelijk en zelfstandig zijn, moet worden erkend, ook al schuilt het principium individuationis in het duister.

Zooeven citeerde ik woorden van Ferri, welke mij zeer verkeerd toeschenen. Intusschen, ook van dezen voorstander der crimineele anthropologie valt te leeren, zelfs voor den principieelen tegenstander. Terecht sprak Ferri van de belachelijke „dosimétrie chinoise", waarbij delict en straf naar elkander afgemeten worden, terwijl men den verbindenden schakel, den schuldigen *mensch*, uit het oog verliest. „Verbeeldt u eens, zeide hij, dat er zoo op geneeskundig gebied gehandeld werd en als regel gold: op croupeuse pneumonie staat vier weken gasthuisverpleging, onafhankelijk daarvan of de patient twee weken dan wel acht weken noodig heeft om te genezen."

Terecht werd ook door Ferri de toenemende criminaliteit met de heerschende jacht naar goud in verband gebracht en zoo de maatschappij, de steeds aanwassende democratie, welke uit den aard der zaak met steeds toenemende plutocratie gepaard gaat, als medeplichtig aangewezen.

Intusschen, dat alles had men ook, zooals Mr. Levy opmerkt, van mannen der oude school kunnen hooren. Reeds een kwart eeuw geleden drong Prof. Domela Nieuwenhuys op individualisatie bij het straffen aan. Hij zeide: zooals de geneesheer thans eindelijk geen ziekten, maar zieken behandelt, zoo moesten justitie, politie en gevangenisbestuur bedenken, dat zij niet met misdaden, maar met individuen te doen hebben. Terecht protesteerde hij er tegen, dat een gestudeerd persoon, die zich wegens een oneerbiedig woord over Z. M. den Koning tot gevangenisstraf veroordeeld zag, als ware hij een onrein dier, bij zijn opname in den kerker kaal geschoren werd en vervolgens, als ware er voor hem geen nuttiger bezigheid te bedenken, aan het touwpluizen en zakjesplakken werd gezet.

Natuurlijk werd de man zoo, juist door den wrekenden arm der gerechtigheid, in de gelederen der meest verwoede socialisten en anarchisten gestooten.

Laat ons hopen, dat de mannen der nieuwe school hoog

noodige hervormingen weten door te drijven, om welke reeds vroeger door vertegenwoordigers der oude school, maar met de stem der roependen in de woestijn, van tijd tot tijd gevraagd werd.

VAN DER WIJCK.

Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, von M. FRIEDLÄNDER (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1901, XXIII + 193 blz. Prijs 4, 80 M.).

De schrijver van dit werk heeft zich in zijne vorige boeken — door v. Manen in dit tijdschrift, XXXIII (1899) 180—183, besproken — verdienstelijk gemaakt door aan te wijzen dat מינים niet Jodenchristenen beteekent, en door de aandacht te vestigen op eenige plaatsen waardoor licht wordt verspreid over de geestelijke stroomingen van den tijd waarin het Christendom is opgetreden. Hem is daarvoor recht weervaren door Schürer (Theol. Literaturz. 1899 N. 6) en anderen; maar zij die het deden hebben allen zware bedenkingen ingebracht tegen de wijdstrekkende gevolgtrekkingen die hij maakte. Ik zelf deed èn het een èn het ander in de *Hervorming* 1901 N. 19, Bijvoegsel. Het zij mij vergund — daar dit weekblad zeker niet in de handen van alle lezers van ons tijdschrift komt — ééne, m. i. belangrijke, opmerking daaruit te herhalen. F. heeft trachten aan te wijzen dat in het Jodendom der eerste eeuw, naast de behoudende, de Wet stipt betrachtende, richting, eene vrijzinnige geweest is, die, de bepalingen der Wet geestelijk verklarend, ze niet meer in acht nam, dus besnijdenis, sabbatviering, spijswetten enz. afschafte. Dat hij uit de eenige plaats van Filo waaruit dit heet te blijken, De Migratione Abrahami 16, te veel munt slaat is ook door anderen opgemerkt; maar wat ik elders niet berispt vind is het verkeerde gebruik dat hij maakt van het woord antinomisme. De hiermede aangeduide richting heeft minachting, niet alleen voor de ceremoniëelwet, maar ook voor de zedewet, predikend dat de Christen, als door het geloof, en het geloof alleen, gerechtvaardigd, geen goede

werken heeft te doen, ja, dat deze voor de zaligheid gevaarlijk, zelfs schadelijk zijn, omdat zij den mensch op iets anders dan op Gods genade doen bouwen. Bekend is het dat onder de Christelijke Gnostieken zulke wanbegrippen voorkwamen, en ook F. wijst daarop; maar tevens gebruikt hij het woord in den zin van hechten aan de zedewet met veronachtzaming der ceremoniëelwet, en meent dat dit een kenmerk van het Paulinisme is — eene schromelijke miskenning van deze richting. Zoolang men de betrachting der zedewet als verdienstelijk werk beschouwt is men geen „Paulinist". De dwaling waarin F. verkeert komt vaak voor. Menigeen meent dat wie Hoz. 6 : 6, „ik wil vroomheid en geen offerande", aanvaardt niet meer op wettelijk standpunt staat; wat ten eenenmale onjuist is.

Niet tevreden met den, trouwens niet milden, lof hem gegeven en verontwaardigd over het onvermogen en den onwil zijner critici om, met hem, in de „mînîm" overal vóórchristelijke Joodsche radicalen, liefst Gnostici, te zien, vatte F. opnieuw de pen op. Den hoofdinhoud zijner geschriften herhaalde hij in The Jewish Quarterly Review Jan. 1902, in een stuk getiteld: The „Pauline" emancipation from the law a product of the pre-christian Jewish Diaspora. Met voldoening wijst hij daar op eene verhandeling van Schürer in het Sitzungsbericht der Berlijnsche Academie van Maart 1897, over de Joden in den Bosporus; maar hij maakt er wijder gevolgtrekkingen uit dan Schürer; waar deze, Geschichte III³ 124, die Joden in den Bosporus rangschikt onder de heidenen die onder Joodschen invloed stonden, de „judaizantes", zet F. op den voorgrond dat het vrijzinnige Joden waren. Alles tot staving zijner stelling, S. 266 scherp geformuleerd, dat de Joden zoodra zij op Griekschen bodem wortel begonnen te schieten hun godsdienst hadden te vervormen, om hun voortdurend bestaan onder de heidenen mogelijk te maken. De enge godsdienstige en nationale grenzen moesten noodzakelijk uitgezet worden; en de Joden in de verstrooiing scheurden dientengevolge hun kleed in flarden; wat hunne leiders vergeefs trachtten te beletten. Dit is ten eenenmale onwaar. Dat er èn onverschillige èn vrijzinnig godsdienstige Joden waren is onloochenbaar en zeer begrijpelijk; maar dat er eene partij was die principiëel, met gebruikmaking van de allegorische schriftverklaring, met de

Wet brak is ook door De Migratione Abrahami 16 niet bewezen. Hieruit blijkt alleen dat er zulke Joden waren. Dat zij worden vermaand het niet te doen, o. a. om hun goeden naam bij de schare niet te verliezen, bewijst dat zij niet zeer talrijk waren.

Nu heeft F. opnieuw de pen opgevat om zijne geliefde stelling te handhaven en gaf hij zijn *Antichrist.*

Voor zijn naam als ernstig beoefenaar der wetenschap ware het wenschelijk dat hij dit niet had gedaan, en liever kalm had nagegaan, of de geringe bereidvaardigheid hem te volgen niet haar goeden grond heeft. Nu doet hij niet veel meer dan met onstuimigheid het vroeger gezegde herhalen en, zoo het heet, nader bewijzen — maar zijne bewijzen houden geen streek. Voordat ik dit aantoon, moet mij de klacht uit de pen over de talrijke drukfouten, gevolg van slordigheid en overhaasting, niet alleen in den Duitschen tekst, maar ook in de Grieksche en de Hebreeuwsche aanhalingen, en, wat het ergste is, in de cijfers der aanhalingen; wat iemand die de plaatsen wil naslaan — en dit is zeer noodig — veel tijd en moeite kost.

De titel van het boek heeft alleen betrekking op de laatste 80 blz., waarin echter, in strijd met den titel, zeer weinige vóórchristelijke plaatsen ter sprake komen; het grootste deel handelt over „de mînîm" en de aan dien naam geknoopte geestelijke stroomingen in Jodendom en Christendom. De Antichrist schuilt reeds in alle plaatsen waar het woord בליעל voorkomt en duidt een antinomistische richting aan; want LXX vertaalt בני בליעל door παρανομοι; daarin schuilen dus de voorloopers der Joodsche vóórchristelijke antinomisten, d. w. z. de „mînîm". Zoo hangen de twee deelen van het boek samen.

Die „mînîm" nu zijn Gnostieken. Zij erkennen den God der Joden niet als hun God, onderscheiden hem van den Allerhoogste. Staat dit niet duidelijk in Jezus b. Sir. 3 : 20 vv.? Wij moeten antwoorden: Neen. Er staat daar alleen eene waarschuwing tegen het streven naar te hooge dingen en het zoeken van wat boven 's menschen krachten gaat. Hiertoe behoorde ook het filosofeeren, en dat de Joden hierin veel gevaar zagen voor het geloof is ontegenzeglijk. Maar daarom mag men er niet eene waarschuwing in vinden tegen „eene

van buiten aangebrachte leer" (S. 2) en hierbij denken aan de bespiegelingen over de schepping en den „Wagen". Volgens F. moeten wij dit doen omdat de Talmud de plaats uit J. b. S. aanhaalt als hij over die bespiegelingen handelt. Reeds buitendien is het klaar — zegt hij — dat J. b. S. over de gevreesde geheimleer, het Gnosticisme, handelt, maar ten overvloede leert ons de Talmud dit. Wat konden — vragen wij — de rabbijnen weten aangaande de bedoelingen van J. b. S.? Wel konden zij weten, waarom zij zelven geaarzeld hebben over de heiligheid van het boek Ezechiël; zij zeggen dat het was omdat dit boek de geboden der Wet weersprak. Maar F. is daaromtrent beter ingelicht dan zij: het was omdat Ezech. 1 zeer gevaarlijk was voor de rechtzinnigheid, daar het tot kettersche onderzoekingen leidde (S. 8). — De Gnostieken hadden eene geheimleer; door die geheimleer werd Gods eer verkleind; overal dus waar van het verkleinen van Gods eer wordt gehandeld is de Gnostische geheimleer bedoeld (S. 9 ff.). — De „mînîm" waren eerst eene zeer godsdienstige partij; maar zij „ontaardden", קלקלו (S. 12 en eld.). Sedert wanneer beteekent dit werkwoord „ontaarden", in plaats van „verwarring stichten", „verderf aanbrengen"? — Een ketterende Jood zag den „metatroon" en vermoedde dat er twee „machten", רשויות, waren. Gnosticisme! roept F. Daar hebt ge God en den demiurg! Beteekent het — vraag ik — iets anders dan dat hij gevaar liep te onderstellen dat de Schepper de hulp van engelen zou hebben noodig gehad? — De „mînîm" loochenden de goddelijke ingeving der Wet, verwierpen deze, loochenden de opstanding des lichaams en zonderden zich van de gemeente af. Dit leert T. Sanh. 13 : 5 (F. vergeet die 5). Inderdaad? Ja, als men slordig leest. Er staat: „In der eeuwigheid staan niet op, noch de mînîm, noch de afvalligen, noch de verraders, noch de epicureërs, noch zij die de Wet loochenen, noch zij die zich van de gemeente afzonderen, noch zij die de doodenopstanding loochenen enz." F. laat eenvoudig het woordje *noch* vóór „zij die de Wet loochenen" weg en noemt dan al wat er op volgt: inhoud der „mineïsche ketterij" (S. 18).

Zoo zou ik kunnen voortgaan. Maar dit zou tot niets dienen. Uit het vervolg slechts een paar grepen! „Mînîm" heeten זדים, „hoovaardigen". De geheele 119[de] psalm handelt over

hen, en die זדים hadden eene kettersche geheimleer. Dit leert vs. 85 zeer duidelijk, nl. de LXX van dat vers, die luidt *διηγησαντο μοι παρανομοι αδολεσχιασ, αλλ' ουχ ωσ ο νομοσ σου κυριε*, „wetsovertreders hebben mij ijdele praatjes meegedeeld, maar niet als uwe wet, o Heer!" Die *παρανομοι* zijn de „mînîm" (S. 75). Dat de Hebr. t. in het eerste deel van het vers heeft: „Hoovaardigen hebben wij kuilen gegraven", vermeldt F. zelfs niet; hij beantwoordt dus ook niet de vraag, wat LXX gelezen, of hoe zij de overgeleverde woorden verklaard hebben. Dat zij שׂיחות in pl. v. שׁיחות lazen is duidelijk; wat zij van כרו maakten, minder; קראו? Maar Ps. 119 leert ons volgens F. nog meer. De dichter vervloekt die זדים — waar doet hij dit? vraag ik — en het is zonneklaar dat dit slaat op de z.g. ברכת המינים, die veel ouder is dan de tijd van Gamaliël II, toen zij, naar het heet, in de תפילה is ingelascht (S. 77 f.). Men zou zeggen: hoe komt F. aan die samenvoeging van Ps. 119 met die „bede"? Is het ook geschied na vluchtige lezing van Weinstein, Zur Genesis der Agada S. 207 ff.; daar wordt over Ps. 119 en ook over de ברכת המינים gehandeld, hoewel op eene andere manier dan F. doet. Doch de vlugge verbeelding van F. heeft er wis veel deel aan.

Nooit duiden de „mînîm" volgens F. de Christenen aan. Maar hoe maakt hij het dan met het bekende verhaal van Eleazar ben Dama, die, door eene slang gebeten, door den „mîn" Jakob van Kefar Sechanja (of Sichnin) bezocht werd en gelukkig stierf voordat deze hem in naam van Jezus den zoon van Pandera belezen had? F. handelt hierover S. 48 f. 55 f. Die „mîn" is vooreerst een antinomist, want hij zegt „úwe wet" — als F. aan het Evangelie van Johannes had gedacht, zou hij dit niet hebben gezegd ten bewijze dat die Jakob geen Christen was. — Verder, de man in wiens naam hij den kranke wil belezen heet in de verschillende getuigenissen פלוני, „zeker iemand", of Jezus den zoon van Pandera. Nu, de sage dat Jezus de zoon van zekeren Pandera zou zijn geweest is — leert F. — een verzinsel van een Jood uit de verstrooiing uit het midden der tweede eeuw, *dus* die naam kan de oorspronkelijke in het verhaal niet zijn. „Zeker iemand" staat er — waarom zou, vraagt F., de interpolator juist Jezus

zoo aangeduid hebben? Hij zal wel Elxai bedoeld hebben; want „Elxaïsche aanroepingen" hielpen volgens Epifanius tegen slangenbeten. Maar aan wien de interpolator ook gedacht heeft, zeker niet aan Jezus. Waarom niet? vragen wij; maar F. antwoordt niet. Kan het nog oppervlakkiger? De plaatsen waar Jezus de Nazarener, ישו הנזרי, voorkomt worden eenvoudig niet behandeld. — Het zij mij vergund bij deze gelegenheid te verwijzen naar mijne verhandeling „Joden en Christenen in Palestina op het einde der eerste eeuw" Th. T. XVII (1883, 509—575), waar de plaatsen waarin over de verhouding tusschen Christenen en Joden gesproken wordt veel vollediger worden opgenoemd dan bij F.

F. heeft — zoover ik zie — met dit laatste boek onze kennis van het Jodendom niet vermeerderd, en hij zal het ook niet doen zoolang hij, bevangen door een eens opgevatte meening, niet nuchter de draagkracht zijner bewijsplaatsen nagaat en zoo tuchtloos blijft. Wij zullen wat de מינים aangaat moeten blijven bij het gevoelen door Fleischer (Levy Talm. W. III, 310) en anderen voorgestaan: מין beteekent „soort", vandaar „eene secte" en ook „één aanhanger eener secte" d. i. een ketter; evenals ישראל, עם הארץ, גוי van collectieven aanduidingen van één persoon zijn geworden. Welke ketterij, מינות, bedoeld wordt, moet uit het verband blijken. In een streek waarin het Christendom bestond zal het dit wel geweest zijn, en zeker soms eene Gnostische richting.

Zur Genesis der Agada. Beitrag zur Entstehungs- und Entwickelungs-Geschichte des Talmudischen Schriftthums, van Dr. N. I. Weinstein, II Theil. *Die Alexandrinische Agada* (Göttingen, in Commission bei Vandenhoeck u. Ruprecht 1901, 275 bl. Prijs 7 M.).

De schrijver van dit boek, een stadgenoot en vriend van M. Friedländer, is meegesleept door diens studiën over het Grieksch sprekende Jodendom, en tot de overtuiging gekomen

dat men de Talmudische letterkunde niet kan verstaan zonder grondige kennis van het Jodendom in de Grieksche wereld. Hij gaat hierin zoo ver dat hij de stelling verdedigt: het echte Jodendom is een star monotheïsme, en al wat daarnevens bij de rabbijnen voorkomt, hunne schriftinterpretatie, hunne speciëele vergeldingsleer, hunne voorstelling van engelen en duivelen enz. enz., 't is alles aan de Alexandrijnsche Joden ontleend. Ja, zij hebben de geheele Filonische filozofie overgenomen. Daarom geeft hij van zijn boek, waarin hij den oorsprong en de ontwikkeling der haggada wil beschrijven, eerst het tweede deel, dat over de Alexandrijnsche haggada handelt; het eerste, waarin die „uralte Agada" zal besproken worden, zal volgen. Wat daarin zal staan, is wel wat raadselachtig; want in dit deel wordt voortdurend de rabbijnsche letterkunde behandeld, en aangetoond hoe zij op de Alexandrijnsche steunt.

Hij geeft ons het beloofde betoog, na eene inleiding, in vier hoofdstukken van zeer ongelijke lengte: die Alexandrinische geschichtliche Agada (S. 11—29), Die Logoslehre in der Agada (S. 30—90), Die Minim (S. 91—156), Kampf des Patriarchats gegen das Eindringen polytheistischer Ideën u. s. w. (S. 157—252); daarna een aanhangsel over de godsdienst-filosofie van Maimonides.

Het boek ziet er zeer geleerd uit, daar de schrijver van alle bewijsplaatsen die hij aanhaalt den oorspronkelijken tekst in de noten laat afdrukken. Dit schijnt ook zeer betrouwbaar; men kan immers dientengevolge gemakkelijk de juistheid zijner verwijzingen nagaan? Maar die inrichting van het werk brengt vóór alles de onbetrouwbaarheid er van aan het licht. De schrijver verstaat blijkbaar zelf geen Grieksch; want iemand die een weinig die taal machtig is laat onmogelijk zoovele fouten in de teksten staan; de meeste citaten zijn eenvoudig onverstaanbaar; bl. 17 n. 16 worden zelfs vier woorden, en wel juist die waarop het aankomt, overgeslagen. Welke vertaling W. gebruikt heeft, weet ik niet; maar zeer zeker eene die door hem zeer vrij overgeschreven, d. i. mishandeld en misbruikt, wordt.

De geduchte slordigheid — ik moet een harder woord gebruiken: lichtzinnigheid — die hierin aan den dag komt ken-

merkt het geheele boek, voor zoover ik het las. De aanhef der inleiding verrast ons dadelijk met de meedeeling dat toen Alexander de Groote Judea cijnsbaar maakte de Joodsche stam zich juist een weinig begon te herstellen van de slagen der Assyrische heerschers — ten bewijze dat de schrijver niet veel weet van Israëls geschiedenis, niet alleen omdat hij de Assyriërs noemt in plaats van de Chaldeeën, maar omdat het tijdvak tusschen 586 en Alexander voor hem blijkbaar terra incognita is. En het vervolg is van hetzelfde gehalte. In zijn eerste kapittel leert hij ons dat de Palestijnsche rabbijnen druk gebruik hebben gemaakt van het boek De wijsheid van Salomo. 't Is verwonderlijk wat zij daaruit al niet geleerd hebben. B.v. wij hadden tot nog toe gemeend dat het denkbeeld: ieder wordt gestraft in dat waarin hij gezondigd heeft — een onder de rabbijnen van oudsher zeer algemeen verbreid denkbeeld is geweest, dat trouwens reeds Exod. 4 : 22 v. te vinden is; maar W. verzekert ons dat zij dit uit Wijsh. 11 : 15—20, 18 : 4 v. geleerd hebben, haalt dan van de talrijke voorbeelden in Talmud en Midrasj slechts een paar aan, en verklaart daarenboven eene dier plaatsen gebrekkig. De plaats is karakteristiek genoeg om bekeken te worden. Zij is Sota 11*a*, waar wij lezen: „De Egyptenaren kwamen in het water om. Zoo staat er: en de Egyptenaren vluchtten haar (de zee) tegemoet (Exod. 14 : 19). Hierbij leert r. Eleazar: want er staat geschreven: in de zaak waarin zij (de Egyptenaren) זדן tegen hen (de Israëlieten) (Ex. 18 : 11): in den pot waarin zij kookten zijn ze gekookt.” W. vertaalt hiervan alleen: „denn es steht (Exod. 18 : 11): Die Sache ihres Muthwillens ist über sie selbst gekommen.” Hij heeft blijkbaar de aardigheid der plaats niet begrepen. Er is eene woordspeling in: זדן, van זוד, beteekent: overmoedig handelen; en dit wordt in den tekst bedoeld; maar van זיד afgeleid beteekent het „koken”, en r. Eleazar maakt dus van den tekst: in dat waarin zij hen gekookt hebben (zijn zij gekookt). Zulke aardigheden, waarbij met de grammatica zeer vrij wordt omgesprongen, zijn echt rabbijnsch.

Zooals de kinderachtige opvatting van Gods vergelding, bij de rabbijnen zeer gewoon, ook in *Wijsheid* voorkomende, bewijst dat de schrijver van dit boek, hoe vergriekscht ook, een

Jood en onder Joodschen invloed grootgebracht was, zoo bewijzen al de andere door W. aangehaalde voorbeelden van overeenkomst tusschen *Wijsheid* en rabbijnsche geschriften dezelfde en niet de omgekeerde verhouding.

Na aldus over *Wijsheid* te hebben gehandeld, gaat W. betoogen dat de rabbijnen in Palestina niet alleen de geheele Filonische wijsbegeerte gekend, maar eigenlijk ze overgenomen hebben, zoodat het veel moeite heeft gekost haar te bannen. Die van Grieksche wijsbegeerte doortrokken Joden heetten מינים, en vooral de bewoners van Zuid-Judea waren zeer met hen vertrouwd, omdat die zoo dicht bij Alexandrië waren (!), S. 94. Wonderlijke beweringen krijgen wij te hooren. B.v. dat het geloof aan booze geesten — hetwelk, gelijk men weet, zulk eene geduchte rol speelde in het leven der Joden, ook der rabbijnen — door hen van Filo overgenomen is. Brengt men daartegen in dat Filo in het geheel niet van booze geesten spreekt, dan stemt W. dit toe; maar Filo kende toch hoogere en lagere engelen, en die lagere, waarmee hij „in verschleierter Weise" booze geesten bedoelde, worden door de rabbijnen onbewimpeld zoo genoemd, „zij spreken het hem zonder veel omslag na", S. 34. De מינים, van wie ze dit, en zooveel meer, overnamen, schuilen overal, zelfs in de מעינים van 1 Kron. 4 : 41; en overal waar menschen veroordeeld worden omdat ze slechte dingen doen, b.v. Ab. 3 : 11, zijn dit מינים. Zoo is het Jodendom vol van Platonische wijsheid. Daar W. Filo zelden naar Mangey, meest naar Pfeiffer's editie aanhaalt, is hij moeilijk na te gaan. Maar dit is m. i. overbodig.

Ook de vertaling der Hebreeuwsche teksten is slordig, en — wat bij Joodsche geleerden vaak voorkomt — zoo vermengd met de interpretatie, dat zij ten eenenmale onbetrouwbaar moet heeten.

Éénе proeve! Zij zal genoeg zijn. S. 195 behandelt W. eene plaats uit Sjemoth r. 15 (daar die 15de parasja in de Warschausche ed. een dozijn bladzijden lang is, voeg ik er bij: bl. 24*b* v. ond.); hij noemt ze „die Hauptstelle dieser Kosmogenische Theorie", „fast eine Copie der philonischen Aussprüche." De plaats luidt: „Drie schepsels (of geschapen zaken, ברִיוֹת) gingen aan de wereld vooraf, het water, de wind (of de geest, רוּח; W. maakt er „de lucht" van) en het vuur; het

water werd zwanger en baarde de duisternis; het vuur werd zwanger en baarde het licht, de wind werd zwanger en baarde de wijsheid, en door die zes schepsels wordt de wereld geleid: door den wind, de wijsheid, het vuur, het licht, de duisternis en het water. Daarom zegt David: Loof, mijne ziel, den Heer; Heer, mijn God, gij zijt zeer groot. Wanneer een mensch een schoone zuil ziet, dan zegt hij: Gezegend de schacht waaruit zij gehouwen is! Schoon is de wereld; gezegend God, die haar gehouwen en geschapen heeft door een woord (of: het woord, בדבר; W. laat de laatste woorden gespatiëerd drukken en zet er λογοσ bij). — Hierop volgt bij W. met vette letters: „Heil Dir, Weltall, da der Ewige einen Regenten in Dich hineingesetzt." W. zegt niet, wat hij hierin vindt; waarschijnlijk den Logos als demiurg; waartoe anders die vette letters? Maar de tekst heeft: „Heil u, wereld, omdat God de koning in u is!" W. verwarde המלך met המליך en vond daarin „een regent aanstellen". Hierop volgt: „Wanneer een koning van vleesch en bloed zijn beeltenis teekent op een houten plank (tabula), dan is die plank grooter dan zijne teekening; maar God — zijn naam zij gezegend! — is groot, en zijn beeltenis is groot, de wereld is klein, en hij is grooter dan de wereld; want er staat (Jez. 26 : 4): כי ביה יהוה צור עולמים (Hoe de rabbijn deze onverstaanbare woorden verstond doet evenmin ter zake als wat zij eigenlijk beteekenen of wat er gestaan heeft; het eenige waarop het hier aankomt is die vreemde pluralis צור עולמים; men schijnt bij die twee woorden verstaan te hebben: „Schepper van werelden"). Waarom staat er „werelden"? Twee werelden. Bij hem zijn zij niets geacht. Daarom staat er: Heer, mijn God, gij zijt zeer groot. Nadat hij zich met het licht omhuld had schiep hij de wereld (letterlijk: ging hij opnieuw scheppen, en wel de wereld, חזר וברא את העולם); want er staat (Ps. 104 : 2): Hij spande het licht als een kleed uit. De mensch (letterlijk: vleesch en bloed) bouwt het bovenvertrek nadat hij het huis heeft gebouwd; maar God niet; hij bouwt het bovenvertrek nadat hij de zoldering van de benedenverdieping heeft gemaakt (letterlijk: de bedekking der zoldering heeft uitgebreid); en als hij dat bovenvertrek gebouwd heeft, plaatst hij het op het luchtruim, op niets; daarna maakt hij de wolken tot zijn wagen,

daarna zijne standplaats op den stormwind. Wie leert ons dit alles? David." Hierop volgt een verwijzing naar Ps. 104 : 3. De plaats is zeer duidelijk. God heeft eerst de wereld boven het uitspansel geschapen, daarna de wereld daaronder. Dit leert Ps. 104 en wordt aangeduid in het meervoud עולמים van Jez. 26 : 4. Maar W. zoekt in die twee werelden de bovenzinnelijke, geestelijke, en de zinlijke, lagere, wereld, en mengt die opvatting in zijne vertaling. Hij vindt de plaats zoo belangrijk dat hij ze S. 243 nogmaals in extenso in het Hebreeuwsch mededeelt en ongeveer evenals hier vertaalt.

Wie hiervan kennis heeft genomen zal mij gaarne ontheffen meer proeven van dien redeneertrant bij te brengen en mijne verontwaardiging deelen over zulk lichtvaardig werken. Met zulke boeken vorderen wij geen stap op het veld van het zeer belangrijk onderzoek naar de mate van den invloed dien Filo en zijne geestverwanten op het Jodendom, ook op het Palestijnsche, geoefend hebben.

Van E. Kautzsch, *W. Gesenius' Hebräische Grammatik* is de zeven en twintigste uitgaaf verschenen (Leipzig, Vogel, 1902. XII + 600 bl.). Zij heet „vielfach verbessert und vermehrt", en dat is zij ook. Verscheidene paragrafen zijn uitgebreid of omgewerkt. Een groot gemak voor het gebruik is aangebracht door de plaatsing van de cijfers der paragrafen, met de letters waardoor de onderafdeelingen zijn aangeduid, aan de buitenzijde der bladzijden; men vindt daardoor rasser de gewenschte plaats. De paradigmen en de registers zijn met de twee facsimilés van het Siloa-opschrift en een nieuwe „Schrifttafel" in een afzonderlijk deel uitgegeven — ook voor het gemak. Eene nieuwe aanbeveling behoeft het veelszins voortreffelijke boek niet, en ik zou het dus bij deze bloote aankondiging kunnen laten, ware het niet dat ik bij het nalezen van eenige paragrafen gestuit was op een paar beweringen waarin ik den geachten schrijver geen gelijk kan geven.

Eene eerste betreft de semivocalen. Vooreerst noemt K. (§ 7 *b* f.) de א onder de semivocalen. M. i. ten onrechte. De א van מוצא, מאתים, ראש is radicaalletter. Dat die bij de

vocalisatie geen eigen vocaal krijgt, b.v. ראשׁ, doet niet ter zake. K. zelf schuift als schrijffouten ter zijde de weinige gevallen waarin א werkelijk semivocaal zou zijn (§ 9 *b*). Dan noemt hij (§ 7 *c*) de ה in בנה, בה, לה enz. op den Mesja-steen ten onrechte een semivocaal; zij is de radicaalletter die het pron. van den derden persoon aanduidt; wij zullen moeten lezen *bĕnhoe*, *bahoe*, *lahoe*. Dat die ה, wanneer hij het manlijk pronomen aanduidde, door de overschrijvers meestal is weggelaten en door de ו vervangen, verandert hierin niets. Zij hebben gewild dat men zou lezen *bĕnoe*, *baoe*, *laoe*; waarvan de vocalisatoren *beno*, *bo*, *lo* hebben gemaakt. Ik kan daarom ook de vormen ימה (later ימין) en רשה (voor ר(א)שין) niet zoo bevreemdend vinden; schreef men oorspronkelijk — K. zelf geeft de voorbeelden — de ו van den stat. constr. plur. niet, dan kon ימה zoowel *jomêhoe* (zijne dagen) als *jomahoe* (zijn dag) beteekenen, en רשה zoowel zijn רֵאשָׁהֻ (later רֵאשׁוֹ) als רָאשָׁהֻ (later רָאשָׁיו); de groote dubbelzinnigheid van zulke vormen maakt de invoering der semivocalen zeer begrijpelijk.

De onnauwkeurigheid der voorstelling van K. te dezen is waarschijnlijk het gevolg van de te groote waarde die hij hecht aan de uitspraak door de Masoretische vocalisatie aangeduid — voor zoover wij die kennen. Is het juist wat hij (§ 7 *i*) zegt: Het is onbewijsbaar dat ons in de Masoretische overlevering der uitspraak de ware uitspraak van het oud-Hebreeuwsch is overgeleverd? Mij dunkt, wij kunnen gerust zeggen: het oud-Hebreeuwsch werd zeker geheel anders uitgesproken dan de rabbijnen der zevende eeuw na Christus meenden. A priori laat zich dit verwachten, en de uitspraak der eigennamen, ons in LXX bewaard, bewijst het. Geen Israëliet van den ouden tijd heeft Juda's hoofdstad *Jeroesjalaim* genoemd; zij hebben zeker *Iroesjaleem* gezegd. K. schrijft (§ 10, *e*) dat de eenvoudige sjewa gewoonlijk *ĕ* geklonken heeft, maar zeker soms andere klanken heeft gehad; immers שְׁמוּאֵל luidt in LXX Σαμουηλ, הַלְלוּ־יָהּ: αλληλουια, סְדֹם: Σοδομα enz. Maar dit bewijst niet dat de Masoreten met hun sjewa die tonen *a*, *e* of *o* hebben weergegeven; waarom zouden zij dan niet שָׁמוּאֵל enz. geschreven hebben? maar dat de

ouden de namen anders uitspraken dan zij. Dat ook later de sjewa wel eens zoo gelezen werd bewijst alleen dat andere uitspraken van namen dan in de vocalen vereeuwigd zijn desondanks zijn blijven voortleven. Dit kan zelfs door de Vulgata veroorzaakt zijn. En vele andere proeven zijn er dat de ouden anders spraken dan de Masoreten hen lieten spreken. De curieuse syncope van de א in יִרְאוּ, in pl. v. יִרְאוּ, waarop K. (§ 75 *oo*) wijst zonder ze te verklaren, is zeker het gevolg daarvan dat de Masoreten wilden zorgen *jeroe* (vreest) te onderscheiden van *jir'oe* (zij zullen zien); maar de ouden zullen de י van ירא wel anders uitgesproken hebben dan de י praeformans van het imperfectum en *vreest* b.v. door *īroe* of *īrĕoe* hebben uitgedrukt, terwijl *zij zullen zien jĭr'oe* of *jăr'oe* luidde.

Zoo zijn wij van de semivocalen op de klinkers gekomen. Over hetgeen K. daaromtrent leest eene enkele opmerking. Zij betreft de kamets. Stelliger dan in de vorige uitgaaf zegt K. in deze (§ 8 *a*) dat de kamets altijd een *o*-klank had, en niet als *ā* luidde. Te recht. Maar dan hebben wij daarin een sterk voorbeeld, hoe de Masoreten in het weergeven der uitspraak afweken van de oude taal. Hierin toch bestond zeker de *ā*. De Portugeesche Joden, door de Christenen gevolgd, zijn te dezen wel in overeenstemming met de ouden, maar niet met de Masoreten, wier bedoeling wis beter door de Duitsche Joden wordt weergegeven. De onderscheiding van de kamets en de kamets-chatuf is niet van de Masoreten, maar van de Joodsche grammatici. Het zou onbegrijpelijk zijn, niet alleen dat de vocalisatoren, die zoo nauwkeurig de tonen weergaven dat zij de sjewa van de chatef-segol onderscheidden, door een en hetzelfde teeken een *ā* en een *ŏ*, maar zelfs dat zij daardoor tweeërlei *ō*-klank zouden aangeduid hebben: de kamets moet altijd op dezelfde wijze uitgesproken zijn. Van verscheidene woorden is de vocalisatie niet te verklaren indien men eenig verschil daartusschen aanneemt; zoo van מִמָּֽחֳרָת. Noch bij K., noch bij Stade, noch bij Böttcher wordt eene poging gedaan de kamets onder de מָ te verklaren; dat deze vorm naast מָחָר voorkomt bewijst dat de klank dezelfde was. Vreemde vormen als קָֽבָה־ (Num. 22 : 11, 17) zijn licht ver-

klaard wanneer men bedenkt dat de kamets (chatuf) onder de קָ de verkorting is van den cholem; men las in de synagoge *Kŏbŏ* en schreef dus twee kametsen. Dat grammaticale namen en onderscheidingen niet van de Masoreten afkomstig zijn, maar van de latere grammatici, mag ook in andere gevallen niet vergeten worden. Genen kenden geen dages lene en forte, geen sjewa mobilis, quiescens en media. Zij zetten een dages waar zij meenden dat een letter scherp, niet zacht of geaspireerd, moest worden uitgesproken; de opmerking dat zij dit in verschillende gevallen deden leidde de grammatici tot onderscheidingen, waaronder niet alle gevallen een plaats kunnen vinden. Door dit voorbij te zien zegt K. (§ 97 *b* noot 1) over שְׁתַּיִם het een en ander dat niet volkomen juist is. Hij strijdt er over, of die dages een forte of een lene is, en besluit dat het een lene is en men dus het woord moet uitspreken alsof er een אֶ voorstond; terwijl het eenvoudig een dages is, en daarmee uit; m. a. w. de Masoreten leeren dat die תּ scherp moet uitgesproken worden. Zeer natuurlijk. Het woord is een contractie van שְׁנְתַּיִם (waarom שְׁנָתַיִם?). De eenige vraag is, waarom de Masoreten niet שִׁתַּיִם schreven — zooals de Cod. Bab. heeft; en daarop past m. i. slechts één antwoord: omdat zij het zóó niet hoorden, niet zeiden. Ons ontsnapt bijna het verschil tusschen *sjĕtaim* en *sjĭttaim*, maar zij hoorden het.

Het zijn betrekkelijk kleinigheden waarop ik de aandacht vestigde. Het moge den geachten bewerker een bewijs zijn mijner belangstelling! Als er een 28ste uitgaaf komt, dan schenke de uitgever ons het paradigmen- en registerstuk gecartonneerd; een boekje van 70 blz. dat voor veelvuldig gebruik bestemd is ligt anders ras uit elkaar.

H. Oort.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De uitgaaf van Heft 99/100 van de *Real-encyklopädie für prot. Th. u. K.* van HERZOG-HAUCK, waarmee het tiende deel besloten wordt, is lang vertraagd door het uitblijven van het artikel *Koimeterien.* Nu, dit was de moeite waard om den omvang er van: S. 794—877! Men kan de vraag stellen, of het doelmatig is een zoo lang stuk in eene encyclopaedie op te nemen, vooral omdat de inhoud al zeer weinig met de theologie, met name met de Protestantsche theologie, uitstaande heeft, en ik vermoed dat niet ieder die vraag bevestigend zal beantwoorden. Maar hoe dit zij, de schrijver er van, Nikolaus Müller, heeft een zeer geleerd en doorwrocht stuk geleverd. Van heinde en ver heeft hij al wat over katakomben in alle deelen der wereld bekend is bijeengezocht; het aantal groote en kleine geschriften en tijdschriftartikelen door hem aangehaald is legio. In de geschiedenis der nasporingen betreffende de katakomben krijgen wij zelfs eene levensbeschrijving van G. B. de Rossi, die eene eereplaats ten volle verdiende. — Dit artikel was het eenige niet waarop de uitgever heeft moeten wachten; ook Kirchenbau (van Hauck) staat niet op zijne plaats, maar achter Konstantin. Het is een der talrijke en uitvoerige stukken over Kirche en samenstellingen met dit woord, van S. 315 tot 496; waaronder door rijkdom van inhoud uitmunt Kirchenlied; dat evenwel niet volledig is: Frankrijk en ons land ontbreken. Andere rijke artikels zijn Karäer, van V. Ryssel, Katharina von Siena, van Zöckler, Keltische Kirche, van Zimmer, Kleinasien, van J. Weiss, Kongregationalisten, van Loofs, Konkordate, omgewerkt door Mirbt. Zeer breed wordt gehandeld over Katechese, Katechis-

mus enz., meest door Cohrs; maar bij al die uitvoerigheid missen wij, vrijzinnige Nederlanders, eene poging om het ideaal van het godsdienstonderwijs te teekenen; op dit gebied wordt door ons en in Engeland heel wat gewerkt waaraan men in Duitschland, naar het schijnt, nauwelijks denkt. Nauwkeurigheid in namen is gewenscht: C. R. Gregory mocht in 't artikel Konkordanz onzen Abraham Trom niet S. 698 van der Trommens en S. 702 van der Trommen noemen. — Men weet, de encyclopaedie wordt uitgegeven bij Hinrichs in Leipzig en kost 1 Mark per Heft. De uitgave is geraamd op 180 afleveringen; maar te rekenen naar de vorige uitgaven zal die raming ver overschreden worden.

Eene zeer belangrijke verhandeling van Prof. Dr. W. Bousset, getiteld: *Die Himmelsreise der Seele*, is te vinden in het *Archiv für Religionswissenschaft* IV, 136—169, 229—273. De schrijver stelt zich ten doel den oorsprong na te gaan der onderscheiden voorstellingen van de hemelvaart der ziel na den dood en den hiermede nauw samenhangenden toestand van zielsverrukking, waarin de mensch zich in den hemel verplaatst waant; met name houdt hem de vraag bezig: van waar de voorstelling der drie hemelen, waarboven het paradijs ligt? van waar die van de zeven hemelen? Eerst geeft hij de voorstellingen in het Jodendom en het Christendom, met name het Gnosticisme; zich wat het laatste betreft nauw aansluitend aan Anz, Ursprung des Gnostizismus, in „Texte und Untersuchungen" XV (1897). Naast 2 Kor. 12 komt ook 2 Kor. 5 hierbij ter sprake. Daarna beschouwt hij de voorstellingen op het gebied der Eranische godsdiensten; waarbij hij te kampen heeft met de groote moeilijkheid de oudere en de jongere bestanddeelen der Avesta behoorlijk te scheiden. De oudste voorstellingen van de reis der ziel leeren drie hemelen kennen, waarboven het paradijs ligt. De Mithradienst was de brug waarlangs die Eranische voorstellingen naar het Westen gekomen zijn. Het spreekt vanzelf dat Cumonts Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra hem hierbij grooten dienst bewezen, en dat ook de afhankelijkheid der Mandeërs van de Perzische voorstellingen, waarbij Brandts werken de goede geleiders waren, niet onbesproken bleven. In de derde plaats

wordt de vraag naar de drie of zeven hemelen opzettelijk behandeld, en de oorsprong van het zevental in Babylonië gezocht. Niet dat de voorstelling van de zeven hemelen rechtstreeks in Babylonische geschriften te vinden is, maar het zevental planeten, in nauwen band met zeven metalen en zeven kleuren, wijst op die voorstelling en moet ze in het leven geroepen hebben. Hierbij behoort ook het denkbeeld dat de reis door die zeven hemelen door demonen belemmerd wordt: de Babylonische planetarische goden zijn bij hun overgang in een Eranisch stelsel demonen geworden. Ten vierde verplaatst Bousset ons in Griekenland en toont ons in Plato en de latere wijsgeeren voorstellingen van strafplaatsen der zielen en eilanden der zaligen, verbonden met het denkbeeld van zielsverhuizing. Van het laatste vinden wij niets in het Oosten; van de vele hemelen en de korte reis der ziel daar doorheen naar den troon Gods niets in het Westen. Eindelijk leeren wij gemengde voorstellingen kennen, vooral in de Logia Chaldaica, en verwante beschouwingen in het latere Jodendom.

Bousset geeft ons bij elk onderdeel van dit belangrijk en ingewikkeld onderzoek de opgave der rijke letterkunde er over; zijn arbeid brengt onze wetenschap werkelijk verder. Na deze verhandeling is over een deel van haar onderwerp verschenen Ernst Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie (Göttingen 1902); in de voorrede dankt de schrijver Bousset voor zijn bijstand. Over dit boek later meer!

In de Nowack-reeks der commentaren op het O. T. is verschenen *Esra, Nehemia und Ester,* von Dr. C. Siegfried (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1901. 175 blz. Prijs 3.80 M.). In een woord vooraf deelt B. Baentsch ons mede dat zware ziekte den auteur belet heeft en blijft beletten de laatste hand aan zijn werk te leggen; zoodat hij (Baentsch) zich verplicht heeft gezien het meerendeel der proeven na te zien en bij die gelegenheid noodzakelijke verbeteringen aan te brengen. Siegfrieds werk getuigt van groote belezenheid en geleerdheid. Blijkbaar is hij bevreesd bij ingewikkelde vraagstukken een beslissend oordeel uit te spreken, en vergenoegt hij zich dus met getrouwe uiteenzetting van den stand der

vraag en uitvoerige opgaven van de daarover handelende geschriften. Zoo doet hij betreffende de vraag naar de geloofwaardigheid der berichten in *Ezra* over den terugkeer van ballingen onder Zerubbabel en dien onder Ezra. Dat de documenten in Ezra 5 : 1—6 : 14*a*, 15 vertalingen van echte staatsstukken zijn neemt hij met E. Meyer aan, maar of de lijst in Ezra 2 en Neh. 7 volgens hem waarlijk die is der teruggekeerde exulanten, blijkt niet. — Wat den oorsprong van het Purimfeest aangaat, verklaart S. zich voor de opvatting van Jensen, door Wildeboer in zijn kommentaar in de Marti-reeks meegedeeld. Mijne bezwaren hiertegen heb ik Th. Tijdschr. XXXIII, 359 ingebracht. Zij worden hier niet weggenomen. En de verklaring van Lagarde, hoewel, prijsgegeven, speelt S. toch door het hoofd, wanneer hij zegt (S. 137) dat Purim, evenals de Perzische farwardigan, oorspronkelijk een doodenfeest was. — Van de groote kennis van S. op het gebied van lexicographie en grammatica zal ieder die dit boek gebruikt zeker veel nut trekken.

Een groot deel van hetzelfde veld wordt bearbeid in *Die Bücher Esra und Nehemia*, von Lic. A. Bertholet, in de Marti-reeks (Tübingen, Mohr. 1902, XX + 112 blz. Prijs 2.50 M.). De auteur is minder bevreesd dan Siegfried om partij te kiezen in de ingewikkelde kritische vraagstukken, al doet hij het met bescheiden erkenning der groote moeilijkheden. Hij bespreekt bij vele gelegenheden de rijke litteratuur er over van de laatste jaren. Wanneer hij aan de geloofwaardigheid van een terugkeer van ballingen tijdens Cyrus vasthoudt doet hij dit op m. i. zeer zwakke gronden. Hij verwerpt, natuurlijk, de authenticiteit van het edict, 1 : 1—4, en neemt toch aan dat het daarop volgend en zich daaraan aansluitend bericht van den terugkeer historisch is, eigenlijk alleen omdat hij in de lijsten Ezra 2, Neh. 7 een betrouwbare opgaaf der teruggekeerden ziet; waarbij hij niet genoeg rekening houdt met het feit dat in 2 : 2 Zerubbabel vermeld wordt, terwijl 1 : 8—11 Sjesbassar het hoofd der terugkeerenden is. Ook de moeilijkheid dat Ezra 6 : 1—5 van geen vergunning tot terugkeer, alleen van een bevel tot herbouw des tempels, sprake is komt niet tot haar recht. Zoo is er meer waarbij ik mij in de

opvattingen van Bertholet niet vinden kan. Wat de topografie van Jeruzalem aangaat, het gevoelen dat de door Nehemja herbouwde muur alleen den oostelijken heuvel omringde — welke gronden, door mij voorgestaan in mijn „Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke geschiedenis'', in de Leidsche vertaling van het O. T. gevolgd en in teekening gebracht is, is den schrijver blijkbaar onbekend. Eene en andere opmerking verhindert mij niet met nadruk op dit boek te wijzen als een kostelijken leiddraad bij de bestudeering van deze Bijbelboeken.

Onder de zes verhandelingen die samen den „Festgruss'' aan Prof. B. Stade uitmaken, en alle afzonderlijk verkrijgbaar zijn (Giessen, Ricker, 1900. Prijs 10 M.), is ook K. EGER, *Luthers Auslegung des Alten Testaments* (46 blz. Prijs 1.40 M). Luthers manier van schriftuitlegging is hier geteekend naar hetgeen op te maken is uit zijne preeken over *Genesis* en *Exodus*. Eerst wordt aangetoond, hoe Christus en het geloof in hem voor Luther niet alleen het middelpunt, maar eigenlijk den waren inhoud van de H. S., ook van het O. T., uitmaakt; daarna zijn meening omtrent de letterlijke ingeving der Schrift uiteengezet; ten derde aangewezen, hoe die twee — inderdaad tegenstrijdige — opvattingen met elkaar in overeenstemming gebracht zijn; eindelijk de slotsom opgemaakt. De talrijke voorbeelden die E. met vlijt verzameld en ordelijk meegedeeld heeft maken dat wij een helderen blik slaan in de eigenaardige dogmatiek en exegese van den grooten hervormer. Dat wij uit de laatste niets kunnen leeren zullen wij E. gaarne toestemmen, zelfs het licht wat scherper zeggen dan hij deed. Hij geeft krasse proeven, hoe Luthers interpretatie schier overal ancella dogmatices was. Niet gaarne zou ik E's meening onderschrijven dat wij, om goede uitleggers van het O. T. te zijn, moeten bezield zijn van den geest der „Luthersche vroomheid'', innerlijk gebonden aan „Gods waarheid in Christus''; ik vrees dat de daarmee verbonden dogmatiek ons toch hier en daar parten zou spelen. Maar waar is zeker de opmerking dat wij in al die preeken Luthers warme, ruwe, oprechte persoonlijkheid te zien krijgen; hij stampt zijn „alleen door het geloof'' zijnen hoorders zóó in dat wij goed begrijpen, hoe dat denkbeeld èn leefde in zijne ziel èn door zijne prediking

en die zijner volgers is nageleefd, nagevoeld, ook nagepraat, door duizenden.

Een andere verhandeling in dien bundel is Dr. A. Freiherrn van Gall, *Zusammensetzung u. Herkunft der Bileam-Perikope in Num.* 22—24. Met veel kennis en scherpzinnigheid tracht de schrijver uit te maken, welke gedeelten van het verhaal tot J., welke tot E. behooren, en zijne onderzoekingen zullen zeker hun die na hem de perikoop bestudeeren van dienst zijn. Maar geldt dit ook van hetgeen hij schrijft over de gedichten? Het komt mij voor dat zijne bezadigdheid hem hierbij verlaten heeft, en dat de groote moeilijkheden vooral aan de verklaring van 24:18—24 verbonden hem het spoor hebben doen bijster worden. De door hem ingebrachte bezwaren tegen de ongereptheid van vs. 18, 19 zijn m. i. overdreven, de voorslagen om de verzen te „herstellen" willekeurig; wanneer wij in plaats van מֵעִיר lezen מֵעִירִן, zooals wij in de nieuwe vertaling van het O. T. deden, dan is de zin wel niet fraai, maar zeer verstaanbaar. Het onderwerp van de werkwoorden in vs. 19 is de toekomstige koning waarvan vs. 17 spreekt. Die koning behoeft niet „de Messias" te zijn, d. w. z. een ideaal-koning zooals na 586 door sommige profeten verwacht werd; waarom kan de dichter, die schrijft als tijdgenoot van Mozes, niet op een vorst van zijn tijd het oog gehad hebben? En waarop steunt de onderstelling dat een andere auteur, een die begreep dat anderen dan Moab en Edom een beurt moesten hebben, in vs. 20—22 aan het woord is? Van Gall zelf noemt een bezwaar: Ammon zou dan voorbijgezien zijn. Maar hij ruimt het vlug uit den weg: Ammon is onder Moab begrepen! Inderdaad? De Kenieten, waarvan de dichter zingt, kunnen — zegt hij — niet bedoeld zijn met den stam waarvan vs. 21 v. gewaagt; want die zijn nooit door Assur weggevoerd. Kan daarom een dichter van de achtste eeuw dit niet verwacht hebben? Met de Kenieten en andere niet-Israëlietische stammen in Juda hebben zich de Judeesche sagendichters wel degelijk bezig gehouden; getuige de verhalen over Jethro en Kaleb; zij waren een voortdurend gevaar voor het rijk Juda. En dat Amalek nog in de zevende eeuw als vijand bekend was, althans herdacht werd, leert

Deut. 25 : 17 v. Met vs. 23 v. is elk uitlegger verlegen, en met reden; de auteur schijnt opzettelijk raadselachtig gesproken te hebben. Daarom is het niet onnatuurlijk dat min of meer geweldige onderstellingen beproefd worden om ze historisch te verklaren. Maar wat deze interpres doet is zeker te geweldig. De צים כתים worden verklaard volgens Dan. 11 : 30: het zijn de schepen der Romeinen; waarop niets wijst. En daar Pompejus een eind aan het rijk der Hasmoneën heeft gemaakt, en wij hier — dit wordt stilzwijgend ondersteld — een vaticinium post eventum hebben, verplaatst ons het vers na 64, en daar ook dien vijand de ondergang wordt aangekondigd — alweer een vaticinium post eventum — komen wij aan den tijd van Jezus! Was dan toen Rome te gronde gegaan? Eene interpolatie uit zoo laten tijd aan te nemen schijnt wel vreemd — besluit de schrijver — vooral omdat ook LXX en Sam. de verzen hebben, maar die hebben ook hun geschiedenis gehad, zooals hij wellicht later bewijzen zal. Nu, dit behoeft hij niet te doen; dat weet ieder, vooral ten aanzien van LXX. Maar dat in den Hebreeuwschen tekst van de Wet nog zoo laat toevoegsels zijn opgenomen, dat gelooft zeker menigeen met mij niet.

Prof. H. L. Strack blijft ijverig voortgaan met hen die den tekst des O. T.s willen bestudeeren dit werk gemakkelijk te maken. Hiertoe bezorgde hij eene derde, meerendeels opnieuw bewerkte, uitgaaf van zijne *Grammatik des biblischen-aramäischen* (Leipzig, Hinrichs, 1901. 100 blz. Prijs 2 M., geb. 2.50 M.). In Theol. Tijdschr. XXXI (1897) blz. 439 v. vestigde ik de aandacht op de eerste en de tweede uitgaaf hiervan. Terwijl de te recht veel gebruikte grammatica van E. Kautzsch (Leipzig, Vogel, 1884) vooral voor meer gevorderden geschreven is, heeft S. het oog vooral op beginnenden en geeft te hunnen behoeve — wat K. niet gaf — de teksten en een glossarium. Voor deze derde uitgaaf zijn nog meer handschriften vergeleken dan voor de tweede; zij worden in de inleiding beschreven. De tekst van *Ezra* is hier op eigenaardige wijze geordend: eerst krijgen wij met 4 : 1—5 (Hebreeuwsch) 4 : 26—6 : 18, en dan met 4 : 6, 7 (Hebreeuwsch) 4 : 8—23, 7 : 1—26 en 27 en 28 (Hebreeuwsch) — omdat S. meent dat de verwarring

die in den gewonen tekst bestaat bij deze orde wordt opgeheven. Van *Daniël* gaf hij, na den tekst met de Tiberiënzische vocalisatie, 3 : 12—15, 20—24 met eene superliniaire vocalisatie, naar een handschrift dat S. Schechter uit de rommelkamer der synagoge te Kairo heeft ontvangen, 4 : 21—7 : 7 met eene andere, eenvoudiger, superliniaire vocalisatie. Aan den voet der bladzijden worden afwijkende lezingen der handschriften vermeld. — De geschiedenis der vocalisatie van het Hebreeuwsch zal ons wel nooit geheel openbaar worden, maar van lieverlede krijgen wij toch verscheidene gedeelten er van vóór oogen. Op één wees C. Taylor, Cairo genizah palimpsests p. 89 (verg. Th. Tijdschr. XXXV, 285); een ander werd besproken door Friedländer, The Jew. Quart. Rev. 1895, 564 st.

Ook verscheen van denzelfden geleerde de zesde, verbeterde en vermeerderde, uitgaaf van zijn *Hebräisches Vokabularium* (München, Beck, 1900. 57 blz. Prijs gecartonneerd 0.80 M.) en daarbij de tweede uitgaaf van zijn *Hebräisches Schreibheft*, (München, Beck, 1902. Prijs 0.30 M.). Dit cahier bevat 16 blz., op elke waarvan acht woorden of letters met de uitspraak, die de leerling heeft na te schrijven. Op den omslag staat o. a. voorgeteekend, hoe men de moeilijkste letters het best teekenen kan. Het is een zeer aanbevelenswaardig hulpmiddel.

Van R. PAYNE SMITH, *A compendious Syriac Dictionary*, verscheen de derde aflevering (Oxford, 1901). Zij brengt ons in de ܥ. De uitgaaf gaat wel langzaam voort: de 1ste fasciculus verscheen in 1896, de 2de in 1898.

H. O.

HET BESTAAN DER WAARDE ALS EEN AXIOMA VOOR DEN GODSDIENST.

Harald Høffding. Religionsfilosofi. København, det nordiske Forlag, 1901. Hetz. Werk. Uebersetzt von F. Bendixen. Leipzig 1902.

Wie geen vreemdeling is in de talrijke werken van den bekenden deenschen denker en geleerde Harald Høffding weet, dat hij in de voorrede van zijne Geschiedenis der nieuwere Wijsbegeerte verklaart langs verschillende wegen de overtuiging te hebben verkregen, dat het wijsgeerig onderzoek zich uitstrekt over vier hoofdvragen: het probleem der kennis (het logisch probleem), het probleem van het Zijn (het cosmologisch probleem), het waardeeringsprobleem (het ethisch-godsdienstig probleem) en het bewustzijnsprobleem (het psychologisch probleem). In hoever daarmede tevens des denkers eigen werkplan wordt geteekend, laat zich gissen. Men is geneigd iets dergelijks aan te nemen, want overziet men zijn arbeiden gedurende ongeveer vijf en dertig jaren reeds, dan blijkt het dat inderdaad zijne geschriften zich om deze hoofdvragen laten groepeeren; nader zelfs, dat, indien wij deze uitlating inderdaad moeten opvatten als aanduiding van een werkplan, Høffding een eindweegs is gevorderd naar de afgeronde voltooiing hiervan.

Het waardeeringsprobleem, en hiermede hebben wij thans te doen, ontstaat, zoo leert hij, doordat wij ons niet alleen gedragen als aanschouwend en verstaand het Zijn, maar dat wij ook er door ons gevoel in werking stellen, zoodat wij oordeelen uitspreken, die er waarde aan toekennen of ontzeggen. Van bijzondere beteekenis zijn de oordeelvellingen over der

menschen daden, de onzen en die van anderen. Zoodanig oordeel berust, evenals alle kennis en begrijpen, op zekere vooropstellingen, die aangewezen en bepaald moeten worden. Deze taak behoort tot het ethisch probleem. Doch wanneer de waardeering niet alleen betreft de daden en instellingen der menschen, maar het Zijn, het leven in den vollen omvang, ontstaat het godsdienstig vraagstuk, dat voornamelijk leidt om de verhouding te bepalen tusschen de ethische idealen en het werkelijk bestaan, zoodat het eene vereeniging wordt van het cosmologisch en het ethisch probleem. En het cosmologisch probleem wordt ons dan omschreven als te ontstaan, wanneer gevraagd wordt hoe het Zijn, waarvan wij deel uitmaken, moet worden gedacht als te zijn ingericht, wanneer wij de laatste consequenties dragen van al hetgeen wij weten of door de hulp van de waarschijnlijkste hypothesen kunnen vermoeden.

Høffding heeft zich tot heden voornamelijk met het ethisch deel van het waardeeringsprobleem bezig gehouden. Maar het godsdienstig deel er van heeft toch het allereerst zijne aandacht gevraagd. Hij is er in 1866 als candidaat in de theologie zijn loopbaan mede begonnen, door in eene brochure, onder den titel „Philosofie en Theologie" verschenen, zijne meening uit te spreken over de verhouding tusschen gelooven en weten, destijds in Denemarken de groote strijdvraag. En al heeft hij schijnbaar het onderwerp sedert dien tijd laten rusten, het slechts ter spraak gebracht in verband met zijne hierop gevolgde ethische en psychologische studien, uit zijne gedachten was het niet. Eerst in 1897 vatte hij het onderzoek weder op. Hij gaf in eene akademische redevoering [1]) eene aanduiding van den omvang, dien het vraagstuk naar zijne meening heeft, en wierp de stelling op dat het bestaan der waarde is het eigenlijk godsdienstig axioma. Die redevoering was, als men wil, zijn program en het boven dit opstel genoemd werk is er de uitvoering van.

Of hierdoor het waardeeringsprobleem tevens eene volledige beantwoording heeft ontvangen, of Høffding er mede heeft

---

1) „Het godsdienstig Vraagstuk", opgenomen in den bundel „Mindre Arbejder" (Kleinere Werken). København 1899.

afgerekend, blijft onzeker. De schrijver, gewoon zich door eene inleiding vooraf tot zijne lezers te wenden, heeft deze voor ditmaal onnoodig geacht. Wij zijn overigens met zijne plannen onbekend, en vorm en inhoud van zijn boek laten speelruimte aan den twijfel of hij al dan niet zijn laatste woord over het probleem heeft gesproken. Onze belangstelling wordt derhalve hoofdzakelijk gericht op de door hem aan de orde gestelde vraag naar het bestaan der waarde in den godsdienst. En het is voor zijn antwoord daarop dat ik een oogenblik de aandacht vraag.

I.

Høffding vat de uitdrukking godsdienstphilosofie op als een denken, dat godsdienst tot voorwerp heeft. En bij godsdienst denkt hij voornamelijk aan een zielstoestand, waarin gevoel en drang, vrees en hoop, bezieling en overgave een grooter rol spelen dan nadenken en vorschen, en waarin aanschouwing en beeld meer heerschen dan onderzoek en bespiegeling. Wel zal in het godsdienstig leven telkens opnieuw een onwillekeurige drang ontstaan om zich rekenschap te geven van zijn toestand en van zijn inhoud, — voor de waarde zijner motieven en de geldigheid zijner gedachten. Maar het aldus ontwaakt godsdienstig denken stelt het godsdienstig probleem niet op afdoende wijze. Die problemen ontstaan in den godsdienst, maar de godsdienst zelf wordt geen probleem. Er is nog geen ander punt van uitgang bekend dan de godsdienst; andere zijn trouwens van te ondergeschikt belang om in aanmerking te komen. Van zoodanigen aard acht Høffding het godsdienstig denken in de tijden, toen de godsdienst een en alles was op geestelijk gebied. Hij noemt die tijden klassieke tijden. Dan is er eenheid, harmonie op geestelijk gebied. Een godsdienstig probleem ontstaat echter eerst wanneer andere zijden van het geestelijk leven beginnen zich te ontwikkelen met de vordering tot zelfstandigheid. Er moeten bepaalde historische eischen aanwezig zijn, voordat het godsdienstig probleem op afdoende wijze kan worden gesteld. Het is, zoo zegt hij, wanneer men wil, slechts in ongelukkige tijden, dat er een godsdienstig probleem bestaat. Dat probleem is de uitdrukking van eene geestelijke disharmonie. De verschil-

lende elementen van het geestelijk leven werken niet meer in zoo gesloten eenheid als vroeger samen. Tusschen de verschillende richtingen moet worden gekozen. Doch dan is de noodwendigheid en de mogelijkheid van een onderzoek gegeven. Dat de godsdienst tot een probleem wordt gemaakt, zal mogelijk voor velen stuitend zijn. Maar het eenmaal ontwaakt denken heeft het recht om alles te onderzoeken. Het bepaalt ten slotte zelf zijne grenzen en laat zich door niets weerhouden.

De godsdienstphilosofie behoeft niet haren oorsprong te ontleenen aan eenig systeem. Hoewel een innerlijke samenhang en consequentie ook hier het laatste kenmerk van de waarheid is, zal, naar Høffding meent, de studie van de godsdienstphilosofie het vruchtbaarst zijn, wanneer de godsdienst en de verschijnselen hiervan niet worden in betrekking gebracht tot eene reeds afgesloten wijsgeerige opvatting, maar worden verlicht door een wijsgeerig onderzoek, dat juist gericht is op de vraag of eene afsluiting in het geheel mogelijk is. Het is te doen om de verhouding te ontwikkelen van den godsdienst tot het geestelijk leven. De godsdienst zelf is een vorm hiervan en wordt eerst volkomen gewaardeerd in zijne verhouding tot andere vormen. Ook de godsdienst moet, evenals iedere geestelijke macht, de diepe en rijke ontwikkeling van het geestelijk leven dienen. De taak van de godsdienstphilosofie moet allereerst zijn om middelen te vinden ten einde te onderzoeken in hoever de godsdienst onder den invloed van den ontwikkelingsgang onzer geestelijke beschaving zoodanigen dienst kan bewijzen. Derhalve zal aan het onderzoek van de godsdienstphilosofie dezelfde eischen moeten worden gesteld als voor andere geestelijke wetenschappen en acht Høffding het doelmatig om zijn onderzoek te doen bestaan uit een kennistheoretisch, een psychologisch en een ethisch deel. Het eerste strekt om tot kennis te geraken van de waarde van de godsdienstige verklaring van het Zijn, van de verhouding tusschen de wetenschappelijke en de godsdienstige verklaring hiervan. Blijkt het dat de godsdienst niet in staat is de raadselen van de wetenschap op te lossen en dat de godsdienstige voorstellingen geen kennistheoretische waarde meer hebben, dan komt de vraag welke beteekenis die voorstellingen wel hebben. Dat is de strekking van het tweede deel, hetwelk ten doel heeft

om ons het godsdienstig zieleleven te doen kennen. Voornamelijk zal daar worden gelet op de verhouding der voorstellingen tot de godsdienstige ervaring en tot het godsdienstig gevoel. Daar zal het blijken dat de godsdienst niets heeft te maken met het begrijpen van het Zijn, maar met de waardeering hiervan, en dat godsdienstige voorstellingen de verhouding uitdrukken, in welke het werkelijk Zijn, gelijk wij dit kennen, staat tot datgene, wat voor ons aan het leven zijne hoogste waarde geeft. Høffding meent dat wij geleid worden tot de hypothese: de kern van den godsdienst is een geloof aan het bestaan der waarde in het Zijn, een geloof, naar hij wil, dat zich in groote, aanschouwelijke beelden openbaart in de volksgodsdiensten, voornamelijk in de hoogste hiervan. En het derde deel geeft dan antwoord op de vraag: welke ethische waarde het heeft, wanneer er geloofd wordt aan het bestaan der waarde. Want de ethiek raakt het voortbrengen van waarde, en de mogelijkheid kan niet worden afgeweerd, dat de arbeid om waarde voort te brengen tijd en kracht te zeer in beslag nemen om te leven in gedachten over het bestaan hiervan.

Aangaande den inhoud van het vraagstuk van den godsdienst, geeft Høffding deze kenschetsing. In de kringen van het Protestantisme wordt algemeen erkend en aangenomen de scheiding tusschen weten en gelooven. Daarmede wordt toegestemd, wat het Catholicisme niet ten volle erkent, dat de eenheid van het geestesleven is verbroken. Men vraagt: is die scheiding te beschouwen als een pleisterplaats op den weg, terwijl de vooruitgang zal leiden tot het verbannen van allen godsdienst uit het geestelijk leven, omdat alleen datgene kan bestaan wat in harmonische verhouding verkeert met andere elementen des levens? Men gist er naar. Høffding acht het echter voor zeker dat, hoe men er over denkt, òf dat de klassieke tijd van den godsdienst, òf dat zijn tijd in het geheel voorbij is, de vraag moet worden beantwoord, of door het ingetreden oplossingsproces geestelijke waarde verloren gaat, of dat er vergoeding is aan te wijzen voor de verloren aaneengesloten geestelijke eenheid? Reeds hieruit blijkt hem het belang van de vraag naar het bestaan der waarde, welke oplossing men overigens van het godsdienstig vraagstuk verwacht. Ook meent hij er aan te moeten herinneren, dat, zelfs indien men

kon bewijzen, dat door de oplossing van den godsdienst geen geestelijke energie verloren ging, het nog niet is uitgemaakt, dat de energie onder de nieuwe verhoudingen eene gelijke waardevolle toepassing zou hebben als in de klassieke tijden van den godsdienst. Het bestaan der energie is geenszins zonder meer hetzelfde als het bestaan der waarde. Energie kan bestaan zonderdat de waarde bestaat. Niet omgekeerd, want energie zal altijd zijn eene voorwaarde voor het bestaan en de ontwikkeling van hetgeen waardevol is. Vrijdenkers meenen dat het menschelijk leven rijker en voller zal worden, wanneer de godsdienst wegvalt. Zoodanig beweren spreekt echter niet vanzelf en berust op de vooropstelling dat psychische equivalenten, wat waarde en energie beiden betreft, aanwezig zijn. Dan wordt het de taak die equivalenten aan te toonen en aldus het bestaan der waarde te rechtvaardigen. Doch het is de vraag of zoodanige equivalenten kunnen worden aangetoond. Overigens zal het vraagstuk van het bestaan der waarde ook ontstaan in de kerk. De godsdienst en het godsdienstig leven ondergaan voortdurend verandering, en de vraag doet zich voor, of de waarden van de klassieke tijden van den godsdienst zich nog in wezen hebben gehouden. Deze vraag spreekt zich in haren scherpsten vorm uit in de bewering: „het Christendom van het Nieuwe Testament is er niet.”

Het probleem van den godsdienst stelt nevens eene psychologische ook eene cosmologische vraag, namelijk naar de verhouding tusschen datgene, wat voor den mensch staat als de hoogste waarde en het geheele Zijn. Is er samenhang tusschen de waarden en de wetten en krachten van het Zijn? Worden misschien ten slotte deze wetten en krachten beheerscht door de hoogste waarden? Of kan boven het gebied van het menschelijk leven geene geldigheid aan het waardebegrip worden toegekend? Deze hypothese, die Høffding in zijne psychologische godsdienstphilosofie zal beproeven te bevestigen, richt er zich op, dat de stelling van het bestaan der waarde het eigenlijk godsdienstig axioma is, hetwelk in de verschillende godsdiensten en op de verschillende godsdienstige standpunten op verschillende wijze wordt uitgedrukt. Het probleem van den godsdienst betreft dus de vraag, hoever men aan dit axioma geldigheid kan toekennen. Verder zal dit axioma, voor

zoover het de hoofdgedachte van allen godsdienst uitdrukt, kunnen worden aangewend als maatstaf voor de consequentie en de beteekenis van iederen bijzonderen godsdienst of van elk godsdienstig standpunt. En voorts zal door dit axioma de verhouding tusschen de ethiek en den godsdienst in dezer voege kunnen worden uitgedrukt: hoe staat het geloof aan het bestaan der waarde tot den arbeid om waarde te vinden, voort te brengen en te bewaren?

Høffding stelt echter zekere grenzen. Het zal hem voldoende zijn, indien kan worden aangetoond eene besliste strekking om de hoofdgedachte vast te houden, zoodat de maatstaf bij de waardeering van de godsdiensten naar hunne onderlinge verhouding die is, in welke zij vermogen de hypothese aangaande het bestaan der waarde uit te spreken en tot werkelijkheid te maken. Hij vat de uitdrukking bestaan der waarde in dezen zin op, dat zij uitspreekt een immer aanwezig zijn van waarde, ondanks alle vormverandering en ondanks het verschil tusschen mogelijkheid en werkelijkheid. En waarde noemt hij de eigenschap van iets, waardoor het medebrengt eene rechtstreeksche bevrediging of kan worden een middel hiertoe.

Binnen deze grenzen, die, evenals de definities, tot een minimum zijn herleid, en naar de aangegeven methode wil Høffding een vraagstuk onderzoeken en eene stelling verdedigen, waaraan, naar ik meen te weten, in de nieuwere godsdienstphilosofie weinig aandacht wordt geschonken. Hij acht desondanks de vraag belangrijk genoeg om haar zelfs wille en ook voor het godsdienstig en kerkelijk leven van onzen tijd.

II.

Sedert de scheiding tusschen gelooven en weten, tusschen godsdienstig en wetenschappelijk verstaan van het Zijn, hebben zich twee tegenover elkander staande typen van verstaan ontwikkeld, tusschen welke men kiezen moet. Werd aanvankelijk van de zijde van den godsdienst slechts tegenstrevend toegegeven, dat het niet de zaak van den godsdienst is om wetenschappelijke verklaringen te geven, van de zijde der wetenschap wordt eene godsdienstige waardeering niet uitgesloten, maar

belet eene verwarring van deze waardeering met de wetenschappelijke verklaring. De wijsgeerige kennistheorie onderzoekt de vooropstellingen en denkvormen, die aan de wetenschappelijke kennis ten grondslag liggen, en het wordt van godsdienstphilosofisch belang geacht om deze vooropstellingen en denkvormen te stellen naast de grondslagen voor het godsdienstig begrijpen. Hierdoor zal worden ervaren in hoever de godsdienst beteekenis zal kunnen hebben voor de bevrediging van onzen drang naar kennis.

Uit de hierop volgende beschouwingen over oorzaakverklaring blijkt, dat Høffding in het godsdienstig evenals in het wetenschappelijk verstaan ziet een terugvoeren van het onbekende naar het bekende en dat het verschil tusschen beiden berust op wat het bekende is, op den aard van de oorzaken, die men als de rechte, ware oorzaken erkent. Zoowel de wetenschappelijke als de godsdienstige opvattingen geven getuigenis van een drang om oorzaken te vinden. Zelfs hebben de godsdienstige voorstellingen een bijzonder kennistheoretisch belang hierdoor, dat zij doen zien hoe diep de drang om oorzaken te vinden in de menschelijke natuur is gelegen, ook dan, wanneer nog niet een zelfstandig wetenschappelijk belang is ontwaakt. Het wetenschappelijk verstaan onderstelt dat de oorzaak van iets zal worden aangewezen in voorvallen, die zich even zoo goed in de ervaring rechtvaardigen als het voorval dat verklaard zal worden. Het godsdienstig verstaan onderstelt niet den voortdurenden samenhang van oorzaak en werking. Hier is het bekende in de reeks terugvoering van het onbekende tot het bekende, in den regel de persoonlijke wil. Het godsdienstig bewustzijn meent te weten waarop een goddelijke wil is gericht en herkent in de voorvallen de werking van dien wil. Het bedoelt niet te vinden een innerlijken samenhang tusschen de voorvallen, maar alle voorvallen te beschouwen als uiting van dezelfde macht. Het plaatst zich, of meent althans te zijn, in een centrum en beschouwt van daaruit den geheelen kring van het Zijn.

Een diepgaand verschil tusschen de twee oorzaakverklaringen. Toch acht Høffding eene vereeniging van beiden denkbaar. De mogelijkheid hiertoe bestaat, wanneer de godsdienst in zijn pogen om van uit een centrum het enkele punt te

bepalen in den kring van het Zijn aan de wetenschap niet bestrijdt het recht om hetzelfde te doen met de hulp van hare verhouding tot andere punten in den cirkel. En van hare zijde moet de wetenschap niet aannemen dat het probleem van het Zijn is opgelost, omdat de verhouding tot enkele punten onderling reeds is aangetoond. Het recht van de wetenschap wordt meer en meer erkend. En de godsdienst zal steeds van beteekenis worden voor de ontwikkeling der wetenschap door zich de groote grensproblemen in te scherpen en de overtuiging vast te houden, dat er een centrum is en dat het de hoogste, ideale taak voor de gedachte moet zijn om dat te vinden.

Vergeten wij niet, ook Høffding heeft er aandacht voor, dat in de werkelijkheid godsdienst en wetenschap niet tot elkander staan als centrum tot periferi, zooals uit het zooeven geteekend ideaal gehouden beeld bleek. Beiden spreken voorloopig hun eigen taal. Hun oorzaakbegrip is niet hetzelfde, derhalve ook niet hun begrip van verstaan en verklaring. Daarom kan er ook niet de meening aan verbonden worden, dat de godsdienst in staat is om eene oplossing te geven van de raadselen, die de wetenschap niet oplossen kan. Het zijn ten slotte niet zoozeer de wetenschappelijke resultaten, die den strijd tusschen godsdienst en wetenschap veroorzaken en het godsdienstig probleem stellen, maar het is de geheele gedachtengang, die de ervaringswetenschap heeft gewekt bij hem, die zich onder haren invloed stelt. Men vraagt anders en heeft andere vragen dan vroeger. Deze verandering in de probleemstelling zelve vindt hare uitdrukking in het beginsel van natuurlijke oorzaken. Er zijn nieuwe geestelijke behoeften ontstaan, die bevrediging verlangen en deze niet vinden in de overgeleverde voorstellingen. Begrippen als het wonderbegrip, waarbij Høffding zich even ophoudt, zijn, als gegrond op verwarring van waardeering en verklaring, zoowel van godsdienstig als van wetenschappelijk standpunt bedenkelijk.

Is eene afsluiting denkbaar en hoe? Høffding zegt zeer fijn: „verwondering is het begin van wijsheid — en voor den waren wijsgeer zal het ook de afsluiting zijn." Wij kunnen op grond van het onvolkomene onzer ervaring geen begrip vormen van het Zijn als absoluut geheel. Toch acht hij het monisme, de eenheidsleer, die berust op cirkelgang en samen-

hang als oorspronkelijk verschijnsel en daarin een eenheidsbeginsel begrepen vindt, in kennistheoretischen zin te stellen boven het pluralisme. Beide opvattingen hebben hunne eigenaardige moeilijkheden te bestrijden, en eene volkomen oplossing van de vraag eenheid of veelheid in het Zijn acht hij onbereikbaar. Iedere opvatting van het Zijn zal een van beide opvattingen naderen. Maar uit kennistheoretisch oogpunt moet de meeste nadruk worden gelegd op het eenheidsbeginsel. Dat beginsel, berustend op het wetenschappelijk oorzaakbegrip, doet hem denken aan het Godsbegrip. Men heeft wel zijn Godsbegrip langs anderen weg bereikt, door de oorzaakreeks terug te voeren tot eene eerste oorzaak, die niet op hare beurt weder werking is, doch Høffding deelt deze opvatting niet en geeft hierop eene goede critiek. Zijne overtuiging is dat wij niet door verlenging van de oorzaakreeks, maar door den blik te vestigen op de eigen wetten der reeks en op het eenheidsbeginsel, waarvan zij de verzekerdheid geven, de laatste vooropstelling der kennis kunnen naderen. Indien dat eenheidsbeginsel kon samengaan met het Godsbegrip van den godsdienst, zou eene harmonie tusschen godsdienst en wetenschappelijk denken mogelijk zijn. En ieder ernstig streven naar oplossing van het godsdienstig vraagstuk moet op dusdanige gedachte zijn gericht.

Wij kunnen van deze paragraaf afscheid nemen. Wat Høffding in verband met zijn onderwerp leert omtrent ruimte en tijd kan zonder bezwaar worden voorbijgaan. Hij laat hierop eenige afsluitende gedachten volgen, die daarentegen wel de aandacht vragen.

Kan het denken eene nadere bepaling van, een afsluitenden begripsvorm geven voor het eenheidsbeginsel? De vraag is belangrijk genoeg, omdat met de verwijzing naar dat eenheidsbeginsel de mogelijkheid wordt geopend voor de verbinding van de godsdienstige en de wetenschappelijke opvatting van het Zijn. Høffding deelt de beantwoording in een formeel en een reëel deel. In het eerste wordt onderzocht naar de eigenschappen van eene gedachte, indien zij eene volkomen, objectieve afsluiting van onze kennis zou vormen. Maar alvorens te onderzoeken of het eenheidsbeginsel zich eigent om eene objectieve afsluiting te vormen, stelt hij nog even de mogelijkheid

dat niet het eenheidsbeginsel, maar de menigvuldige elementen in het Zijn, de afsluiting zouden kunnen uitmaken. Men zou, verklaart hij, kunnen verwijzen naar de atomen der natuurwetenschap, die worden aangenomen te bestaan onveranderlijk onder alle beweging en verandering, en dan meenen te staan voor eene afsluiting van onze kennis. Maar uit des schrijvers verkorte atomenleer blijkt al spoedig dat ook hier geen gevaar dreigt en een gemeenschappelijke grondslag, eene eenheid, wordt verondersteld, die allen cirkelgang mogelijk maakt. Hierop volgt een onderzoek van het eenheidsbeginsel, want slechts hierdoor, niet door de vele elementen, kan de afsluiting worden gevonden, indien zij gevonden worden kan.

Het eenheidsbeginsel. Høffding heeft het ons leeren kennen als de noodwendige vooropstelling ter doorgronding van het Zijn. En aangezien het moet worden aangenomen als samen te hangen met de eigen natuur van het immers ten deele te doorgronden Zijn, hebben wij recht te spreken van eene kracht of eene macht, die maakt, dat alles wat bestaat en geschiedt, in innerlijken samenhang staat, in eene continuïteitsverhouding wordt saamgehouden. Wanneer men God verklaart als het beginsel voor het begrijpen van het Zijn en daarvoor weder als het beginsel voor de eenheid van het Zijn, dan openbaart zich hier de mogelijkheid van een met wetenschappelijke kennis harmonisch vereenigd Godsbegrip. Maar al spoedig blijkt het dat wetenschappelijke en godsdienstige begripsvormingen niet aan elkander beantwoorden. Verdere uitvoerige beschouwingen over het eenheidsbeginsel leiden tot de overtuiging dat voor ons slechts in dit beginsel een afsluitend begrip is gelegen, hetgeen echter in werkelijkheid niet bestaat. Het is onmogelijk te geraken tot eene objectieve afsluiting van onze kennis, omdat de ervaring onuitputtelijk is en eene volkomen verificatie van de eerste grondbeginselen der kennis hierdoor wordt belet. Doch in elk geval kan niet worden afgewezen de mogelijkheid, dat het onafsluitbare van ervaring en kennis samenhangt met de voortdurende ontwikkeling van het Zijn. Want ervaring en kennis behooren mede hiertoe, en ook aan onze begrippen en begripsvorming zijn grenzen gesteld.

Maar, en dit is het reëele deel van het antwoord op de zooeven gestelde vraag, wij houden niet op voorstellingen te

hebben, zelfs al hebben wij de grens van alle kennis bereikt. De godsdienstige drang zal voortdurend tot zoodanige voorstellingsvormingen leiden. En het ontstaan van al zoodanige voorstellingen dankt men aan de analogie; Høffding vat dit woord op in de beteekenis van eene kwalitatieve verhoudingsgelijkheid. Een onvolkomen hulpmiddel voor onze kennis, zooals dadelijk wordt toegestemd. Høffding is daarom van meening dat het karakter der verschillende systemen, der verschillende metaphysische wereldbeschouwingen hierop berust, welke elementen, verschijnselen of verhoudingen men ten grondslag legt aan het analogiseeren. In dezen samenhang boezemt hem voornamelijk belang in de tegenstelling tusschen twee wijsgeerige denkproeven: het metaphysisch idealisme en het materialisme. Geplaatst voor de keus tusschen beiden, schaart hij zich onder de aanhangers van het eerste. Het is voor hem duidelijk en onbetwistbaar, dat het idealisme als wereldbeschouwing kan zijn een gerechtvaardigd geloof, hetwelk niet op eenig punt behoeft in strijd te komen met wetenschappelijke vooropstellingen, methoden of resultaten, maar dat niet kan zijn voorwerp van dwingend bewijs, evenmin als het nader in bijzonderheden op wetenschappelijke wijze ontwikkeld kan worden. Hoe meer Høffding heeft nagedacht over de beteekenis en de waarde van de analogie, hare rol in de verschillende geestelijke wetenschappen wordt ons aangewezen, des te vaster overtuiging erlangt hij dat de grondslag voor den godsdienst elders in het geestesleven moet worden gezocht. Ook is geen baat te vinden bij de onwillekeurige of willekeurige beeldvorming. Noch bij symboolontwikkeling, noch bij een dit of een dat, waarover zonder veel noodzaak in den breede ten slotte wordt uitgeweid. Wij moeten derhalve dien grondslag elders in het geestesleven zoeken dan bij het zuiver gedachtenleven.

De godsdienst kan niet eene constructie zijn, maar groeit uit het leven op. Hij ontspringt uit des menschen gemoedsstemming onder den strijd des levens, uit des menschen wil om ondanks alles vast te houden de geldigheid van datgene, wat de hoogste waarde heeft. De voor de wetenschap onoplosbare raadsels lost de godsdienst ook niet op. Dit vastgesteld zijnde, meldt zich de hypothese aan: de godsdienst is het geloof

aan het bestaan der waarde. De godsdienst kan geen verklaring geven van bijzondere voorvallen. Zijne voorstellingen vermogen het wetenschappelijk denken niet af te sluiten, en deze voorstellingen hebben het karakter van beeld, niet van begrip. De eenige beteekenis der godsdienstige voorstellingen zou slechts zijn dat zij dienen als symbolische uitdrukking voor des menschen stemming, verlangen en wenschen onder den strijd des levens. Zij hebben dus slechts eene secundaire, niet eene primaire beteekenis en oorsprong. Onze intellectueele ontwikkeling zal van invloed zijn op de godsdienstige. En wanneer de godsdienst wezenlijk is geloof aan het bestaan der waarde, dan heeft dit geloof steeds voorstellingen van noode. Die voorstellingen zullen meer en meer in overeenstemming komen met voorstellingen, die de mensch zich langs andere wegen vormt. De vraag ontstaat dan hoe beide belangen eigenlijk tegenover elkander staan. Het intellectueel belang leidt tot eene opvatting van het Zijn als een groot, onoverzienbaar systeem van oorzaakgroepen en oorzaakreeksen. Het godsdienstig belang leidt er toe om het Zijn op te vatten als een te huis voor de ontwikkeling en bewaring van de waarden. Het is niet uit te maken of beide gezichtspunten kunnen worden vereenigd. Maar Høffding meent dat wij thans duidelijker zien waar het probleem van den godsdienst is te vinden. En dit is voor hem een voldoend resultaat van zijne gegeven beschouwingen over de kennistheorethische godsdienstphilosofie.

III.

Høffding wijdt uitvoerige beschouwingen aan de psychologische godsdienstphilosofie. Hij opent zijne reeks paragrafen met de behandeling van de godsdienstige ervaring en het godsdienstig geloof, waarvan ons de volgende karakteristiek wordt geleverd.

Ervaring, het woord opgevat in den zin van beleven, voorkomen van toestanden, in tegenstelling van bearbeiding door denken, kan, zoolang het leven duurt, niet worden afgesloten. Zij kan eene reeks toestanden opleveren, maar geen afgesloten totaliteit, en geen algemeene stelling kan worden opgeworpen als te zijn het volkomen bevestigd resultaat van de ervaring.

Daarom, indien het geloof aan het bestaan der waarde de kern is van allen godsdienst, zal de godsdienst niet kunnen worden gebouwd op rechtstreeksch beleven. Wij leeren rechtstreeks slechts de bijzondere, bepaalde waarden kennen, zooals deze overeenkomstig onze natuur en onze speciale levensverhoudingen zich voordoen. Maar noch omtrent hun bestaan, noch omtrent de vraag of datgene, wat de hoogste waarde voor ons heeft, ook het centrale is in het Zijn, kan eenige ervaring ons iets leeren. Wat ervaren en beleefd wordt, kan zijn een motief om te gelooven aan het bestaan der waarde, maar niet de inhoud van dat geloof. Het persoonlijk leven, vooral wanneer dit zich uit in groote tijdswisselingen, wanneer nieuwe levensrichtingen worden ingeleid en nieuwe levensvormen het aanzijn erlangen, is voor ons het hoogst waardevolle, dat wij kennen. De ervaringen, die wij hiervan opdoen, bezigen wij onwillekeurig om het Zijn voor ons te verlichten. Het is ons dan of wij de verborgen krachten er van ontwaren. Dan werkt een gevoelsexpansie. Beproeft men deze om te zetten in den vorm van de gedachte, dan wordt het een analogiebesluit — en wel eene analogie, welke de grenzen heeft overschreden, waar de gedachte overgaat in poëzy. En van de analogie acht Høffding, overeenkomstig zijne hiervóor geuite meening, de waarde gering. Bij alle ervaring moet onderscheid worden gemaakt tusschen het gegevene en datgene wat dient om het gegevene uit te drukken en te verklaren. Deze momenten: de toestand, zijne oorzaak en zijne uitdrukking kunnen zoo dicht nevens elkander liggen, dat zij zonder nauwkeurig nadenken niet kunnen worden gescheiden. En toch is het van groot belang om allen uit elkander te houden. Godsdienstige voorstellingen kunnen in verschillende verhoudingen staan tot het rechtstreeksch beleven. De levenswaarde van eene voorstelling wordt bewezen zoowel doordat de ervaring er toe leidt om haar te vormen of te kiezen als uitdrukking voor datgene wat er beleefd is, als doordat het zich vasthouden aan haar en het zich verdiepen in haar helpt om den moed te bewaren in den strijd des levens, om het geloof te bewaren aan het beste, dat wij kennen, en om ons eene taak te stellen, die ons verder voert in persoonlijke ontwikkeling. Of dus eene voorstelling staat als werking van ervaring of als oorzaak

voor ervaring wordt haar door de ervaring bewezen. Maar Høffding wijst er op dat er aan moet worden vastgehouden, dat een volledig ervaringsbewijs voor de levenswaarde van eene voorstelling slechts dan aanwezig is, waar gelegenheid is geweest om te onderzoeken of niet dezelfde ervaringen kunnen worden uitgedrukt op andere wijze, of dat niet dezelfde of even waardevolle ervaringen kunnen worden opgedaan door de poging om te leven in andere voorstellingen dan deze bepaalde.

Al deze eigenschappen heeft de godsdienstige ervaring met iedere andere ervaring gemeen. Zij bezit echter ook hare eigen kenmerken, waardoor zij van genen verschilt, en die zijn volgens Høffding's teekening de volgende. Godsdienstige ervaring is wezenlijk godsdienstig gevoel. Het is de toestand van het gemoed onder den gang van in- en uitwendige voorvallen, die er het voorwerp van is. Alle gevoel, alle lust en niet-lust, drukt uit de waarde, die iets, hetwelk in ons of daarbuiten geschiedt, voor ons heeft. En omgekeerd: datgene heeft waarde, wat het voorwerp is van rechtstreeksche bevrediging of kan worden een middel hiertoe. De begrippen doel en middel stellen het begrip waarde voorop, en waarde stelt weder een subject voorop dat kan gevoelen lust en niet-lust. Waarde is dus eene eigenschap in de tweede macht. De verschillende soorten van waarde beantwoorden aan de verschillende soorten van gevoel. De eene groep hangt samen met de zelfopheffing, van de meest elementaire tot de meest ideëele vormen toe. Eene andere groep hangt samen met de toewijding tot wezens, verhoudingen en taak, die over de eischen der geïsoleerde zelfopheffing heen uitwijzen. Hiertoe behooren de ethische, aesthetische en intellectueele waarden. En de mogelijkheid van eene derde groep, de godsdienstige waarden, berust op de mogelijkheid of de beide eerste groepen zullen kunnen worden verworven en vastgehouden in het Zijn. Het godsdienstig gevoel wordt daarom door Høffding genoemd het door het lot der waarden in den strijd des levens bepaald gevoel. Het wordt dus bepaald door de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid. Deze verhouding bepaalt de waarde, die de mensch toekent aan het Zijn. Godsdienstige oordeelen zijn dus secundaire oordeelen; in primaire waarde oordeelen drukken de beide eerste groepen zich uit. Dit neemt niet weg dat godsdienstige waarden evenzoo

rechtstreeks en energisch kunnen worden gevoeld als primaire. Zij kunnen zelfs zijn der menschen centrale waarden, omdat de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid de sterkste spanningsverhouding is, waarin de mensch zich geplaatst ziet, en die daarom beslag kan leggen op zijne geheele energie. Zoo energisch als het godsdienstig gevoel kan zijn, zoo zelfstandig kan het ook tegenover ieder ander gevoel zich openbaren. Er is een voortdurende cirkelgang, en de mate van zelfstandigheid kan aan beide zijden zeer verschillend zijn. Dit gevoel, waarvan wij de algemeene eigenschappen hebben leeren kennen, acht Høffding het wezenlijk kenmerkende voor alle godsdiensten en godsdienstige standpunten. En hij stelt voor het te noemen cosmisch levensgevoel, wanneer men het woord godsdienst in engeren zin opgevat wil vermijden.

Evenals iedere andere ervaring, en hiermede komen wij aan Høffding's bespreking van het godsdienstig geloof, wordt ook de godsdienstige ervaring gevormd in een of meer bepaalde voorstellingen, waarvan de inhoud zal afhangen van de ontwikkeling, door den mensch bereikt. Het godsdienstig gevoelsleven beweegt zich, evenals ieder gevoel, tusschen lust en nietlust, heftigheid en matheid en zoo voort. Maar ondanks deze slingering bestaan toch bij ieder zekere hoofdvoorstellingen, waarnaar de geest telkens terugkeert en waarin deze de uitdrukking vindt van het wezenlijke in zijne ervaringen. Zij streeft om de continuïteit te bewaren ondanks de slingering. En zoo wordt in het godsdienstig geloof uitgedrukt zoowel de polsslag van het godsdienstig gevoel, als het streven om de verhouding vast te houden tusschen waarde en werkelijkheid, de krachtigst ingrijpende ervaringen, die de mensch heeft leeren kennen. In het begrip geloof ligt de verzekerdheid van eene continuïteit, een bestaan verder dan de horizon, door de ervaring ons gewezen. Zoo is het godsdienstig geloof de verzekerdheid van eene vastheid, eene betrouwbaarheid, een samenhang in de hoofdverhouding tusschen waarde en werkelijkheid, ondanks de wisseling van de toestanden in de werkelijkheid. Geloof, definiëert Høffding, is eene subjectieve continuïteit in gemoedsstemming en wil, gericht op het vasthouden van eene objectieve continuïteit in het Zijn. Het voorwerp van het geloof is het bestaan der waarde — maar reeds het bestaan van

het geloof is een getuigenis van het bestaan der waarde bij iederen mensch. Het geloof ontstaat in zijne eenvoudigste vormen onwillekeurig. Maar dit sluit niet uit, dat het ook eene zaak van den wil is, het woord in ruimeren zin genomen. Er moet zekere mate van activiteit aanwezig zijn, wanneer eene uitdrukking of eene verklaring moet worden vastgehouden tegenover de slingering der toestanden, tegenover het onafgeslotene en vaak tegenstrijdige in de ervaringen. En zoodra de tegenstelling tusschen waarde en werkelijkheid scherper vormen aanneemt, treedt ook het geloof op als begeerte, wensch, voornemen, besluit. De verschillen in den aard van het godsdienstig geloof worden, evenals de verschillen in het wezen van het godsdienstig gevoel, bepaald door de verschillen in waarde en waardeeringsmotieven, door verschil van kennis der werkelijkheid, door verschil van energie; Høffding teekent allerlei individueele typen waaraan deze verschillen zijn op te merken, en door de verschillen, die hunne uitdrukking hebben gevonden in de hoogste volksgodsdiensten. Aan het begrip geloof beantwoordt het begrip God. Het Godsbegrip kan van een kennistheoretisch-metaphysisch standpunt slechts beteekenen het beginsel voor de continuïteit van het Zijn en daarmede voor het begrijpen daarvan. God beteekent van een godsdienstig standpunt beschouwd — als voorwerp van het geloof — het beginsel van het bestaan der waarde ondanks slingering en strijd, of, wil men: het beginsel der geloofsverzekerdheid in het Zijn. De godsdienstige ervaring kan, naar Høffding meent, worden aangemerkt als te zijn eene ervaring aangaande God, voor zoover zij leidt tot een geloof aan het bestaan der waarde ondanks alles en door alles. Die God wil ervaren, moet het oog oefenen om een waardevollen kern te vinden in de harde schaal der werkelijkheid en zijn geest oefenen in geduldig hopen, dat zoodanigen kern zal kunnen worden gevonden. Die wil arbeiden voor het Rijk Gods, moet arbeiden om het waardevolle te vinden en voor den dag te brengen.

Het tot dusver behandelde heeft, naar Høffding verklaart, de hypothese van het wezen van den godsdienst als geloof aan het bestaan der waarde bevestigd. En de geschetste ontwikkeling van het wezen der godsdienstige ervaring en van

het godsdienstig geloof hebben hem de waarschijnlijkheid van zijne hypothese doen zien. Hier breekt hij echter den gang van zijn betoog af om plaats te geven aan eene vrij uitvoerige historische schets van de ontwikkeling der godsdienstige voorstellingen en door eene paragraaf, waarin eene korte omschrijving wordt gegeven van hetgeen onder dogma, symbool, mythe en dergelijken is te verstaan. Eerst daarna komen wij aan datgene, waarom het ons eigenlijk is te doen, aan de stelling nopens het bestaan der waarde. Achtereenvolgens wordt ons gegeven eene nadere bepaling van de stelling en eene omschrijving van de verhouding hiervan tot de ervaring. Dan volgt eene psychologisch-historische ontwikkeling. En daarna eene algemeen wijsgeerige ontwikkeling. Wij behoeven ons slechts tot de eerste en de laatste te bepalen.

De godsdienst stelt voorop de ervaring van den mensch, dat er iets waardevols bestaat. De godsdienst brengt niet zelf van den aanvang af alle waarde voort. Ook de mensch moet uit eigen ervaring eigenschappen en waarde hebben leeren kennen. Er moet een samenhang zijn tusschen zijne godsdienstige en de andere toestanden van zijn zieleleven. Ontbreekt deze, dan is er ook geen samenhang tusschen des menschen godsdienstigen toestand en de andere toestanden van zijn zieleleven en dus ook geen samenhang in het menschenleven in zijn geheel. De inhoud van den godsdienst hangt steeds af van des menschen ervaring en voornamelijk van hetgeen hij heeft bevonden van waarde te zijn. Welke waarde een mensch vindt, hangt weder af van zijn waardeeringsmotief, dat zich in allerlei vormen kan voordoen, van egoïstische af tot toewijdingsvolle toe. De waarden, aan welker bestaan de mensch gelooft, zullen die zijn, welke voor hem de hoogste zijn. Maar zij kunnen onder de verschillende omstandigheden, bij de verschillende menschen en onder de verschillende historische verhoudingen zeer uiteenloopend zijn. Aangezien alle godsdienst vooropstelt ervaring aangaande de waarde, moeten de godsdienstige waarden, uit aanmerking van het kenmerkende der godsdienstige ervaring tegenover andere psychologische ervaring, afgeleid zijn. Zij moeten beheerscht worden door het belang voor de primaire waarden, die de levenservaring heeft leeren kennen en omhoog houden. De godsdienst onderstelt eene bijzondere er-

varing hiervan, dat het bij den loop der dingen in de wereld betreft het lot der waarden. Evenwel uit het feit dat godsdienstige waarden ten opzichte van andere waarden afgeleid zijn, volgt niet dat er altijd moet zijn een afstand van tijd tusschen de ervaringen, in welke zij zich openbaren, en die, in welke de primaire waarden zich openbaren. Het verschil berust op eene abstractie en behoeft zich in de werkelijkheid niet voor te doen. Er is een cirkelgang tusschen primaire en secundaire waarden, die het godsdienstig vraagstuk bijzonder ingewikkeld maken. Het kan soms moeilijk zijn uit te maken wat in sommige gevallen oorspronkelijk en wat afgeleid is. En bovenal: wanneer de vorm, in welke het bestaan der waarde zich voordoet, zelve eene rechtstreeksche waarde heeft, vermeerdert zich de som van die waarden, van welker bestaan sprake is, en wordt zelfs het bestaan van den godsdienst een deel van het godsdienstig vraagstuk. Wij bezitten veel waardevols, dat wij niet onafgebroken genieten. Er kunnen zich oogenblikken van vermindering, rust of voorbereiding voordoen. Zoodanige pauze kan slechts op de juiste waarde worden geschat, wanneer aan de continuïteit wordt vastgehouden. Wij behoeven hier, wanneer aan de continuïteit wordt vastgehouden, een onderscheid tusschen potentieele en actueele waarde. Het geloof aan het bestaan der waarde stelt niet voorop dat er steeds evenveel actueele waarde in het Zijn is, wanneer er slechts steeds evenveel mogelijkheid is voor het ontstaan der waarde. Maar indien alle waarde potentieel werd, zou dit hetzelfde zijn, of een doode toestand van evenwicht intrad. Voor een volkomen doorvoering en verificatie van de hypothese nopens het bestaan der waarde zal gevorderd worden, dat niets in de wereld zal wezen louter middel of louter mogelijkheid, om niet te zeggen louter belemmering, maar dat datgene wat rechtstreeksche waarde heeft, steeds tevens zal hebben onmiddellijke waarde, en dat alle belemmeringen zullen zijn middel. Een vooralsnog onbereikbare toestand. Maar indien men deze absolute vorm aanmerkt als te zijn het ideaal van een godsdienst, die op deze gedachte berust, dan zal dit, meent Høffding, eene bevestiging van zijne hypothese inhouden. En dit zal ook het geval zijn, indien blijkt, dat de waardeering van de godsdiensten moet geschieden naar dit ideaal als maat-

staf; indien het verder blijkt, dat uitnemende godsdienstige persoonlijkheden het gevoelen als de belangrijkste bedenking tegen hun godsdienst, dat deze dit ideaal niet zoude verwezenlijken. Meer dan een streven om zoodanig ideaal te verwezenlijken zal men in de bekende historische godsdiensten niet mogen verwachten. Maar indien iemand een dezer godsdiensten voor dengene houdt, die het volkomenst uitdrukt wat in het wezen van den godsdienst ligt, moet worden onderzocht of zijn beweren niet hierdoor wordt bewezen, dat zijn godsdienst vermoedelijk de stelling van het bestaan der waarde volkomen bevredigt en doorvoert. Het wordt ook van belang geacht om te zien, dat de ideale vorm voor de stelling van het bestaan der waarde eene analogie vormt en in zekeren zin samenvalt met het hoogst ethisch beginsel. Het ethisch ideaal, gevormd op den grondslag van eene universeele sympathie, belichaamt zich in de gedachte aan een rijk der humaniteit, in welk ieder mensch, iedere persoonlijkheid, steeds staat als doel en nimmer louter als middel, dus als datgene wat onmiddellijke en nooit middellijke waarde heeft. Evenals dit ethisch ideaal de richting geeft aan de ethische wetten, zoo geeft de ideale vorm voor het bestaan der waarde in het Zijn de richting of strekking aan de speciale vormen van den godsdienst. En wanneer het ooit zou blijken, dat de laatste waarde-doeleinden voor allen godsdienst van ethischen aard zijn, dan acht Høffding terecht deze analogie tusschen het godsdienstig axioma en het hoogst ethisch beginsel van groot belang, want dat zou er op wijzen, dat de godsdienst als eene uitstraling van het ethische staat. Uit een geloof aan het bestaan der waarde volgt niet noodwendig een geloof, dat het Zijn wordt beheerscht door het hoogst waardevolle. Dit laatste geloof wordt veroorzaakt door een nadenken over de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid, niet door de onmiddellijke ervaring van de werkelijke verhouding tusschen beiden. Waar men beproeft om de werkelijkheid af te leiden van de waarde, wordt het godsdienstig vraagstuk gescherpt. Want zelfs, indien kon worden aangetoond dat alle tegenstand noodwendige middelen zijn voor de ontwikkeling en het bestaan van het waardevolle, dan zal nog altijd de vraag zich voordoen, waarom er middelen noodig zijn, waarom het waardevolle niet rechtstreeks bestaat en

waarom er verschil en strijd heerscht tusschen waarde en werkelijkheid.

Wat betreft de algemeen wijsgeerige ontwikkeling van de stelling nopens het bestaan der waarde, hieromtrent wordt het volgende opgemerkt. In hoever is het geloof aan het bestaan der waarde, dat gebleken is te zijn het wezenlijke in allen godsdienst, eerst en vooral in allen positieven godsdienst, vereenigbaar met eene streng wetenschappelijke wereldbeschouwing? Niet de drang naar kennis, maar de drang naar harmonie tusschen kennis en waardeering, tusschen werkelijkheid en waarde, leidt tot een geloof aan het bestaan der waarde. Beider motieven zijn verschillend, maar beider werking kan zeer goed vereenigbaar zijn. En wanneer wij geene andere aanvaardingen betreffend het Zijn konden hebben dan die het wetenschappelijk onderzoek oplevert en bewijst, zou de stelling nopens het bestaan der waarde kunnen worden prijsgegeven. Want de wetenschap kan uit zich zelf geen godsdienstig geloof voortbrengen. Staat dus de stelling nopens het bestaan der waarde als verschillend tegenover de wetenschappelijke grondstellingen, zij biedt in hare verhouding tot de ervaring zekere analogie met dezen aan. Wetenschappelijke grondstellingen zijn niet streng bewijsbaar. Zij zijn werkhypothesen, die ons vorschen en zoeken leiden. Zij zijn tevens anticipaties. Wij grijpen in den voortgang der natuur met onze vragen en vermoedens in en onze kennis breidt zich uit door onderzoek en bevestiging van deze vermoedens. Deze bevestiging, verificatie van de grondstellingen, van de fundamenteele anticipaties, zullen nimmer volkomen kunnen worden. Wat hier van de wetenschap wordt gezegd, wordt verklaard ook te gelden van de beginselen, die ten grondslag liggen aan onze ethische oordeelen. In analogie met de grondstellingen van wetenschap en ethiek, zal ook het godsdienstig bewustzijn de grondstelling van het bestaan der waarde als eene anticipatie kunnen voordragen. Het motief hiervoor zal zijn een practische, persoonlijke drang, veroorzaakt door de ervaring betreffend de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid. De stelling zal de verwachting uitspreken dat, ondanks en onder de wisseling der tijden, bewaard blijft een waardevolle kern in het Zijn, en deze verwachting zal weder een streven doen ontstaan om in de nieuwe vormen

en verschijnselen, waarin het Zijn zich openbaart, een nieuw gewaad te vinden voor de oude waarden. Het leven gaat de ervaring vooruit. Op elk gebied, zoowel op het physisch als op dat van het geestelijk leven. Daarmede hangt samen dat onwillekeurig vooruit ingrijpen, die drieste voorstellingsvorm, zoo kenmerkend voor het leven der gedachte. Wij leven in de verwachting, voor wij leven in de herinnering. Wij zien vooruit, voor wij terugzien. Wanneer er strijd ontstaat tusschen onze gevormde voorstellingen en de ervaring, kan dat zijn oorzaak hebben òf doordat de laatste te beperkt is, òf de eersten onjuist zijn. Die strijd kan tot eene groote crisis leiden, waarbij het aankomt op eene geestelijke elasticiteit, die òf de ervaring kan uitbreiden, zoodat zij past aan de ideale anticipaties, òf de ideeën omschept, zoodat zij met de onafwijsbare getuigenissen der ervaring overeenstemmen. Het geloof aan het bestaan der waarde zal zich slechts kunnen staande houden onder vooropstelling van onafgebroken geestelijken arbeid. De godsdienstige crisis, waarin wij ons bevinden, kan zijn een hervormingsproces, maar behoeft niet te wezen een doodsstrijd. Deze crisis werd voorbereid door eene reeks veranderingen, die elk op zich zelf schijnbaar niet van principieele beteekenis waren. De afsluiting van deze reeks veranderingen kan slechts zijn de aanvaarding van het symbolisch of poëtisch karakter onzer godsdienstige voorstellingen. Is dit ingezien en is daarbij de drang om het bestaan der waarde vast te houden in wezen gebleven, dan kan de continuïteit in de menschelijke geestesontwikkeling bewaard blijven. Geen wijsbegeerte, verzekert Høffding uitdrukkelijk, treedt hier in de plaats van den godsdienst; maar het is een soort geloof dat andere soorten van geloof vervangt. Geloof kan steeds slechts zijn een voorwerp van de wijsbegeerte, niet een product hiervan. De wijsbegeerte van den godsdienst onderzoekt de kennistheorethische, psychologische en ethische voorwaarden, die aan elk geloof ten grondslag liggen. Zij kan geen geloof construeeren. Zij is eene vergelijkende wetenschap, die onderzoekt de geloofsstandpunten en geloofsvormen in hunne verhouding tot de geestelijke levensvoorwaarden en in hun strijd hiermede. En zij vindt de mogelijkheid en de voortschrijdende ontwikkeling van een godsdienstig standpunt zonder mythe, dogma en cultus, een

vrucht van persoonlijke ervaringen, die zich uitdrukking verschaffen in eene levenspoëzy, zich geheel verschillend vormend naar ieders persoonlijke eigenaardigheid. Het behoort daarom tot de taak van de wijsbegeerte van den godsdienst om te onderzoeken in hoever een standpunt, als dat van het geloof aan het bestaan der waarde, mogelijk is en met welke bezwaren het heeft te kampen. Alle waardeering geschiedt, evenals alle verklaring en begrijpen, van het menschelijk standpunt in het Zijn en onder den invloed van der menschen levensverhouding. Beide zijn begrensd en hun samenhang met het Zijn kan daarom niet worden overzien. Dat onoverzienbare maakt het niet slechts onmogelijk om een objectieven grondslag te geven aan de stelling nopens het bestaan der waarde, maar maakt het ook onmogelijk om het geloof aan dat bestaan in een aanschouwelijken vorm te hullen. De uitbreiding van den horizon moet leiden tot de verzekerdheid, dat onze waardebegrippen niet voor afsluiting vatbaar kunnen zijn. Eene hoogste waarde kan evenmin worden aangewezen als eene eerste oorzaak. Wanneer wij in ons geloof er op bouwen om aan het waardebegrip beteekenis toe te kennen boven het menschelijk zijn, moeten wij ons ook vertrouwd maken met de gedachte dat onze hoogste waarden slechts kunnen zijn elementen in eene nog meer omvattende orde der dingen, een rijk der waarde, van welker grondwetten en vollen omvang wij ons geen voorstelling kunnen maken. Maar zelfs, al overschrijden wij niet het gebied van het menschelijk kenvermogen, wij kunnen ons nog geen aanschouwelijke voorstelling maken van de toekomstige vormen der waarde. Er is immers, de ervaring leerde het reeds, waardeverplaatsing, subjectieve of objectieve, en die is de eenige vorm, waarin de ervaring een bestaan van waarden rechtvaardigt. Meer nog. Uit de psychologische verhoudingswet volgt, dat iedere waarde verandert, wanneer de verhoudingen veranderen, en dat eene onveranderlijke waarde geen waarde zou zijn. Maar gaat wel het verschil, dat wij maken en ook moeten maken tusschen waarde en werkelijkheid, de grenzen van het menschelijk standpunt te boven? Is het niet een zuiver menschelijk verschil? Dit verschil zou hiermede kunnen samenhangen, dat òf ons waardebegrip, òf ons werkelijkheidsbegrip afgesloten en voor afsluiting

vatbaar zijn. Ons waardebegrip is empirisch, ons werkelijkheidsbegrip is ideaal, en wij kunnen noch de werkelijkheid afleiden van de waarde, noch de waarde van de werkelijkheid. En aangezien alle hiertoe aangewende pogingen tot heden hebben gefaald, wordt onze gedachte gericht op de mogelijkheid van een beginsel, waaruit tegelijk het ontstaan en het bestaan der waarde en de samenhang der werkelijkheid kunnen voortkomen. Intusschen stelt de mogelijkheid van het bestaan der waarde voorop een voortbestaan van het zieleleven, omdat waarde eene verhouding hiertoe onderstelt. Kenden wij een bestaansvorm, waarin het verschil tusschen waarde en werkelijkheid vervielen, dan zou de vraag niet zoo groot zijn; maar wanneer wij ons houden aan de ervaring, moeten wij zien hoe de zaak gesteld is, nu er verschil bestaat tusschen waarde en werkelijkheid, en in de werkelijkheid verschil tusschen geest en stof. In dit opzicht is het belangrijk, dat het geestelijke van het materieele niet kan worden afgeleid. Het zieleleven is een zelfstandig element in het Zijn, niet een toegift of zonder innerlijken samenhang met andere elementen. Ook zij niet vergeten de grens aan onze ervaring gesteld. Wij hebben geen zekerheid dat het Zijn ook niet nog andere attributen heeft dan de beide ons uit de ervaring bekende, geest en stof. Dus noch eene idealistische, noch eene materialistische wereldbeschouwing kan ten einde toe worden doorgevoerd. En voor zooveel aangaat het probleem der waarde, brengt het onvolkomene van onze kennis aangaande de attributen van het Zijn mede, dat de horizon wordt verruimd, wat niet het geval is, wanneer wij gebonden zijn aan de keus tusschen beide. Gesteld, men kende een derde attribuut, dan zouden de problemen van het geestelijk leven en voornamelijk het waardeprobleem hunne oplossing voor ons kunnen vinden. Maar nu staat het lot der waarden, zoowel als het geheele zieleleven, voor ons in den vorm van fragment. Het geloof aan het bestaan der waarde wordt er niet onmogelijk door, maar maakt dat het niet anders kan zijn dan een geloof. Om kort te gaan, want Høffding brengt nog allerlei ter spraak, wat hiermede in een min of meer verwijderd verband staat, hij acht een geloof aan het bestaan der waarde ondanks alles psychologisch mogelijk. Of het ook werkelijk

gevonden wordt, en hoe en in welken vorm, moet de ervaring leeren.

Het belangrijkste van dit hoofdstuk is, wel beschouwd, hiermede ten einde. Høffding behandelt nog in de laatste paragraaf het persoonlijkheidsbeginsel, dat hij meent aan te treffen op den grens van het psychologisch en het ethisch deel van de godsdienstpsychologie. Ook daarover nog een enkel woord. Een persoonlijk wezen moet allereerst en voornamelijk worden beschouwd als doel. Want persoonlijke wezens staan in onze ervaring als de levende middelpunten, waar waarde kan worden gevoeld en erkend. De persoonlijkheid geeft in de wereld der ervaring aan al het andere waarde. Beperking van een waardecentrum moet noodwendig waardevermindering met zich voeren. En die belemmering geschiedt, wanneer de persoonlijkheid niet volkomen vrij werkt naar zijne eigenaardigheid. Zoo, op het gebied van den godsdienst, wanneer geloof berust op overlevering, gewoonte of iets dergelijks. Dan werken er krachten in onze natuur niet mede. Slechts wanneer men zelf werkzaam zich beijvert en zijne godsdienstige overtuigingen ontwikkelt, kan men met zijne gehcele natuur daar zijn. Het ideaal moet zijn de grootst mogelijke zelfwerkzaamheid en traditie of autoriteit moet opwekkend, leidend en vormend werken. Miskenning van dit beginsel krenkt het beginsel van het bestaan der waarde en acht Høffding daarom ongodsdienstig. Op dezen grondslag ontmoeten elkander de godsdienstphilosofie en de ethiek. Hij vindt ook nog een anderen grondslag en wel die berust op de ingestelde godsdienstpsychologische onderzoekingen. De individuen zijn niet alleen waardecentra, maar ook ervaringscentra. Hier wordt de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid ervaren en zoodanige ervaring vormt den grondslag voor allen godsdienst. Deze ervaring moet daarom zoo omvangrijk en onbevangen mogelijk zijn en dit kan zij worden, wanneer ieder ernst maakt om met al zijne vermogens daartoe mede te werken. Alle kunst, en dit geldt ook de kunst des levens, berust op het beginsel van persoonlijke waarheid en deze is slechts dan aanwezig, wanneer het werk den stempel draagt van iemands persoon, onverschillig welk werk dit kunstwerk zij. Alle dogmatiek en critiek is op godsdienstig gebied secundair. En bovendien toont de

geschiedenis eene toenemende erkenning van het persoonlijkheidsbeginsel aan.

De persoonlijke verschillen, op het godsdienstig gebied als belangrijk te achten, zijn velen. Zij kwamen reeds ter spraak bij de behandeling van het godsdienstig geloof. Hier ter plaatse worden zij door Høffding behandeld als disposities, die het gevoels- en wilsleven of de intellectueele vermogens betreffen. Bij de uitvoerige teekening er van behoeven wij ons niet op te houden. Evenmin bij de soort van karakteristiek, gegeven in de paragraaf „Buddha en Jezus". En ook niet bij de hierop volgende vraag: of het persoonlijkheidsbeginsel een beginsel is voor groei of voor verval? Høffding acht, gelijk wel van zelf spreekt, het beginsel een van de vruchtbaarste.

Belangrijker dan deze is de paragraaf, „Leek en Geleerde", waarmede de psychologische godsdienstphilosofie wordt besloten. Daar merkt hij op dat ieders godsdienstige overtuiging moet worden gevormd naar eigen ervaring aangaande waarde, werkelijkheid en beider verhouding. Er geldt een geestelijk en een algemeen priesterdom. Maar men ontwikkelt zich het best midden in de wereld. Hoe meer het persoonlijkheidsbeginsel doordringt, des te beter zullen leek en geleerde, die elkander behoeven, elkander waardeeren en verstaan.

IV.

De behandeling van de ethische godsdienstphilosofie wordt geopend met beschouwingen over den godsdienst als grondslag voor de ethiek. Na er op gewezen te hebben hoe aanvankelijk in de klassieke tijden van den godsdienst de godsdienst en de ethiek beiden den mensch tot maatstaf zijn geweest voor eene opvatting van het Zijn en voor het hoogste doelwit zijner daden, brengt Høffding in herinnering dat uit de historische ontwikkeling van de verhouding tusschen godsdienst en ethiek blijkt, hoe beurtelings de een invloed heeft geoefend op den ander. Vraagt men echter naar grondslagen en rechtvaardiging, dan blijkt het dat ten slotte indirect en onbewust de godsdienst zich hecht aan ethische ideeën. De waarde en de beteekenis, die aan den godsdienst worden toegekend, hebben als logische vooropstelling zekere ethische ideeën. Het gods-

dienstig bewustzijn gevoelt geen drang om die bijzonder te formuleeren. Zoowel van historische als van logische zijde moet nu onderzocht worden hoe het is gesteld, wanneer de godsdienst zich openbaart als grondslag voor de ethiek. Wat ons hieromtrent wordt geleerd — het zijn inderdaad weinig meer dan notities nopens den natuurgodsdienst, de ethiek hiervan en den overgang van den natuur- tot den ethischen godsdienst — leidt tot de conclusie dat de godsdienst, zoowel uit historisch oogpunt beschouwd als wat betreft motieven, inhoud en waarde, terugwijst naar ethische vooropstellingen, zelfs waar hij schijnbaar optreedt als grondslag voor alle ethiek.

Dan bespreekt Høffding den godsdienst als vorm voor geestelijke beschaving. Hij heeft waargenomen en acht dit kenschetsend in onzen tijd, dat de discussie over het godsdienstig vraagstuk meer loopt over de waarde van den godsdienst dan over de waarheid der bijzondere leerstukken. Hieraan ligt de vooropstelling ten grondslag, dat het wezenlijke in den godsdienst berust op den practischen invloed hiervan op des menschen leven, op zijne beteekenis als bijzondere vorm voor geestelijke beschaving. De maatstaf voor de waarde en beteekenis van den godsdienst als uitdrukking voor geestelijke beschaving moet ten slotte ethisch wezen. Neemt men het begrip ethiek niet te beperkt, dan behoort de laatste waardeering van alle vormen voor geestelijke ontwikkeling op haar gebied te huis. Terecht. Het behoort tot de taak der ethiek om de waarde der geestelijke en materieele beschaving te onderzoeken. En in dezen samenhang kan ook de godsdienst, zelfs omdat hij niet is de laatste grondslag voor de ethiek, ethische beteekenis hebben.

De beschouwingen, die hierop worden voorgedragen, zijn van psychologischen en van sociologischen aard. De godsdienst immers gaat zoowel den mensch als de maatschappij aan.

De godsdienst is dus met betrekking tot het waardeeringsmotief ten slotte afhankelijk van de ethiek. Hij beveelt zich aan voor des menschen geweten. Hierdoor wordt vooropgesteld dat de mensch bewust of onbewust een maatstaf heeft, waarnaar hij de door den godsdienst in aanzien gehouden waarden beoordeelt. Dit sluit evenwel niet uit, dat de godsdienst van groote beteekenis kan zijn als handelingsmotief; Høffding be-

doelt hiermede, wanneer het geldt om de erkende waarden macht te verschaffen over den wil. Het onderscheid tusschen het waardeeringsmotief en het handelingsmotief acht Høffding van groote beteekenis voor de ethiek. [1]) In dat onderscheid ligt de mogelijkheid opgesloten van eene ethische beteekenis van godsdienstige motieven, zelfs wanneer de souvereine afdoening van wat recht is en goed niet wordt gezocht in den godsdienst. Het onderzoek van de waarde der godsdienstige handelingsmotieven moet worden aangevangen van een zuiver ethisch gezichtspunt. Blijkt het, dat de godsdienstige motieven eene verschillende klankkleur hebben, hetgeen afhangt van de verhouding in welke de ethische elementen, die zij bevatten, staan tot andere elementen, dan moeten zij ook verschillende waarde hebben. Bovendien moet, afgezien van de klankkleur der godsdienstige motieven, er nog op gewezen worden dat zij slechts ethische waarde hebben, wanneer zij zich ongedwongen in ons bewegen. En verder moet een religieus motief het kenmerk dragen van persoonlijke waarheid en intellectueele redelijkheid. Eene godsdienstige opvatting, die vasthoudt aan het bestaan der waarde, zal, afgezien van den invloed op bijzondere daden, beteekenis hebben, doordat zij een helderen en ruimen horizon schenkt aan het menschelijk streven en werken. Want het geloof aan het bestaan der waarde laat ons het Zijn aanschouwen als een groot systeem van potentieele waarden, die ten deele door des menschen arbeid zullen worden omgezet in actueele waarden. Door zijne innerlijke kern, die is het gevoel van eene hoogste waarde, hetwelk moet worden opgewekt, hangt hier het ethisch bewustzijn samen met het godsdienstig bewustzijn. De godsdienst kan zich hier beroepen op het feit, dat, hoe het Zijn naar wezen en samenhang moet zijn ingericht, het de mogelijkheid moet bevatten van die waarden, welke de mensch heeft leeren kennen of voortbrengen. Indien wij die openbaringen der waarde vertolken als symptomen van een in het ontwikkelingsproces van het Zijn waar te nemen goddelijken arbeid, kunnen wij onzen arbeid opvatten als een beperkt, maar toch een deel van dien arbeid. Dan valt er licht in ons werkvertrek en gelooven wij

1) Vgl. zijne „Etik", (deensche uitgave) bl. 30, 35. 62.

aan en in onzen arbeid. En dat geloof moet, wanneer wij nadruk leggen op den open horizon, beteekenen een geloof aan den samenhang van arbeidskracht en arbeidsresultaat met het innerlijk wezen van het Zijn, een geloof aan het bestaan der waarde. Deze beschouwingen acht Høffding ook van toepassing op ons gevoel ten opzichte van onze eigen persoonlijkheid, dat deel van het Zijn, waarmede wij zelf rechtstreeks één zijn. Het geldt ook hier om ons vorschen te richten op het leven en niet op den dood, d.w.z. om de waarden te vinden, die bewaard kunnen worden en om het waardelooze te laten liggen. Wij kennen ten deele en ons kennen stuit vaak af op onoverkomelijke bezwaren. Het geloof aan het bestaan der waarde heeft eerst dan waarde, wanneer het zich openbaart als practisch geloof, dat aanspoort tot handelen door de poging om zich zelf te herzien. Het schenkt troost en heft het gemoedsleven op. De ethische beteekenis van den godsdienst ligt niet alleen in zijne motiveerende kracht en in zijn vermogen om den blik opwaarts te heffen en te verruimen, maar ook, en niet het minst, op de samenwerking en concentratie van alle geestelijke krachten, die hij ten deele vooropstelt, ten deele met zich voert. Want in het godsdienstig gevoel en het godsdienstig geloof werken aesthetische, ethische en intellectueele elementen samen met des menschen fundamenteele zucht tot zelfbehoud. In onverzoenlijken strijd met de ethiek staan daarom alle godsdienstvormen, die den mensch passief en onmachtig maken en hem laten opgaan in gevoelens en fantasiën zonder aanraking met het werkelijk leven. Wij staan niet machteloos tegenover hen die het leven waardeloos vinden. Er kan worden gearbeid om te veranderen de physische, physiologische, psychologische en sociale verhoudingen zoodanig, dat de zwaarmoedigheid, de ontzenuwing, het gebrek aan levensmoed en wat dies meer zij verdwijnen, of althans, dat hun zich uitbreiden worde belet en een schaduw werpen op des menschen zieleleven.

De sociologische beschouwing van den godsdienst als vorm van geestelijke beschaving geldt voornamelijk de kerk. De beteekenis van de kerk bestaat, naar de meening van Høffding hierin, dat zij in hare beste vormen was en ten deele is de vertegenwoordigster van een hoog idealisme. Door haar hebben velen

geleerd om in de eindige, prozaïsche, woelige wereld het hoofd omhoog te heffen en den blik opwaarts te richten. Het is de geconcentreerde en zich concentreerende kracht van den godsdienst, die de kerk heeft in staat gesteld om zoo omvattend en zoo diep te werken als geene stichting. Gedachte en poëzy gaan hier samen met den hoogsten ernst en de grootste ethische beslissingen. Høffding prijst het voornamelijk, dat door den invloed van de kerk de weg is gebaand voor de moderne philantropie, eene wijze van armverzorging, waarover hij in zijne ethiek uitvoerig heeft gehandeld en die hem onder hare vrienden telt. Hij laakt het daarentegen dat de kerk, ondanks alle historische, wijsgeerige en ethische critiek, grooten nadruk legt op dogmen. Hij begeert voor haar volkomen leervrijheid, opdat ook binnen hare wanden persoonlijke waarheid en intellectueele redelijkheid tot hun recht kunnen komen.

Met een enkel woord leidt Høffding te dezer plaatse in het verschil tusschen de wijsgeerige en de theologische ethiek. De eerste stelt eene andere reeks van waardevolle karaktereigenschappen dan de laatste. Die tegenstelling blijkt voornamelijk uit de verschillende plaats door beiden toegekend aan de zelfopheffing en aan de rechtvaardigheid. Hij meent dat bij nadere beschouwing men in de wijsgeerige ethiek moet onderscheiden tusschen de grieksche en de moderne ethiek; de laatste wordt aangemerkt als eene wederopvatting en uitbreiding van de grieksche ethiek. Het ideaal is een rijk van persoonlijkheden, waar ieder zijne persoonlijkheid zoodanig ontplooit, dat hij hierdoor anderen helpt de hunne te ontvouwen. Deze opvatting laat die ethische elementen van blijvende waarde, welke het Christendom in de wereld heeft gebracht, tot hun volle recht komen. Maar zoolang gehoorzaamheid, voor de christelijke ethiek als natuurlijke consequentie van het autoriteitsbeginsel de hoofddeugd, nog de hoofddeugd blijft en zoolang de menschenliefde psychologisch en sociologisch begrensd wordt door de dogmatische voorwaarden, zoolang zal er strijd tusschen wijsgeerige en kerkelijke ethiek blijven heerschen.

De christelijke ethiek is echter niet ten allen tijde dezelfde geweest. Hieruit komt eene moeilijkheid voort voor de godsdienstphilosofische ontwikkeling van de verhouding tusschen godsdienst en ethiek. Zich houdend aan het Christendom, de

ons meest nabij liggende volksgodsdienst, wenscht Høffding na te gaan hoe de verhouding tusschen godsdienst en ethiek zich in de verschillende hoofdperioden van de geschiedenis van het Christendom heeft afgewisseld. En ter waardebepaling van het Christendom en om aan te toonen wat hierin blijvends is, wil hij eene karakteristiek beproeven van hetgeen in de verschillende perioden van de geschiedenis van het Christendom als christelijke levensaanschouwing zich heeft voorgedaan. Hij geeft hierop eenige notities van karakteristiek nopens het oude Christendom, het Catholicisme en het Protestantisme, om daartegenover te stellen wat hij voorslaat te noemen het ethisch-historisch standpunt. Ingevolge dit is het Christendom eene geestelijke macht, die gegrepen heeft en nog gestadig grijpt diep in het menschelijk leven. Maar, gelet op zijn ontstaan, op de historische verhoudingen waaronder het opkwam, op zijn specifiek nationaal kenmerk, op de gelijktijdige invloeden van buitenaf, acht Høffding het niet gerechtvaardigd om zonder meer het ten grondslag te leggen voor levensaanschouwing en levensrichtsnoer. Hierdoor wordt de beteekenis van het Christendom, naar verzekerd wordt, niet verkort. Het is eene levende bron, waaruit latere tijden datgene putten, wat onder alsdan heerschende verhoudingen kan worden gebruikt. Zoodanige houding hebben het Catholicisme en de verschillende richtingen in het Protestantisme er tegenover aangenomen. Desgelijks doet ook de humane ethiek. Onze schrijver wenscht dat wij dus in dezen geest het Nieuwe Testament lezen. Want men kan hieraan slechts datgene ontleenen wat voor ons geestelijk leven nog bruikbaar is. Hij vindt er gedachten, stemmingen en voorbeelden in, die de menschheid zullen bijblijven en volgen. Maar wat wij hiervan gebruiken en op welke wijze, wordt ten slotte toch bepaald door onze eigen levenservaring en onze levensverhoudingen, die beide eene taak stellen en goeds leveren, waarvan op het oudchristelijk standpunt geen sprake kon zijn. Zoomin als de Bijbel ons leert astronomie of natuurlijke historie, zoomin geeft de Bijbel ons ethiek, ofschoon wij er vele elementen van beteekenis in vinden, die elke ethiek aanvaarden kan. Høffding is daarom in overeenstemming met deze denkbeelden van oordeel, dat wij tegenover het Christendom staan, zooals wij

staan tegenover de grieksche levensopvatting. Nader toegelicht blijkt het, dat naar zijne meening de grieksche gedachten worden verdiept en verbreed door het Christendom. En deze twee moeten worden aangevuld met eene derde groep elementen: de ervaringswetenschappen der laatste eeuwen en de geheele nieuwere ideëele en materieele beschaving. Aan de ethiek zij dan verder overgelaten den samenhang tusschen deze elementen in het menschelijk geestesleven te bepalen.

Met betrekking tot deze resultaten acht Høffding de verhouding tusschen godsdienst en ethiek zeer eenvoudig. De godsdienst is geloof aan het bestaan der waarde en de ethiek onderzoekt de beginselen, waarnaar de ontwikkeling en voortbrenging van waarden plaats vindt. Vraagt men aan welke waarden geloofd wordt en waardoor men weet dat het ontwikkelde en voortgebrachte van waarde is, dan verwijst de godsdienst naar de ethiek. De aard van den godsdienst zal dus bepaald worden door het ethisch standpunt, hetwelk men inneemt. Høffding meent thans te kunnen volstaan met het geven van eenige gezichtspunten, die van beteekenis zijn voor de godsdienstphilosofie.

Het leven zal, naar zijne opvatting van de ethiek, moeten worden gemaakt tot een persoonlijk kunstwerk. De vraag is hoe de zelfontwikkeling van den enkelen den weg kan banen voor de zelfontwikkeling van den anderen, of, hoe het kan geschieden dat, wanneer de een staat als doel, hij tevens een middel kan worden, opdat het doel van anderen worde bereikt. Elke geestelijke en materieele beschaving, elk individueel en sociaal streven vindt plaats in het hier aangeduid ideaal. Onder den arbeid voor de verwezenlijking van deze gedachte wordt de ethiek zelve godsdienst, want het is een arbeid voor het heiligste dat bestaat, en alles wat men heilig noemt, moet ten slotte gemeten worden naar den maatstaf, dien deze gedachte aanbiedt. Het heilige wordt eindelijk een begrip, waar godsdienst en ethiek elkander naderen. Wij worden daar verwezen naar de hoogste waarden. Hoe zal deze idee worden toegepast in het bijzondere? Er zijn hieromtrent vele vragen te stellen. Het beteekent echter reeds iets, dat dit ideaal zich zal kunnen verbreiden en worden erkend. Het Zijn geeft gelegenheid tot ontwikkeling in deze richting. Het is een van de werkelijk-

heden, die wij zoeken vast te houden en verder te brengen, — een van de dingen, die maken dat onze wijsheid wordt een onderzoek van het Leven en niet van den Dood. Hoe het ten slotte gaat? Vanwaar het waardevolle komt en waarheen het gaat? En hoe datgene, waarvoor wij strijden, en datgene, dat maakt, dat wij er voor kunnen strijden, samenhangt met het innerlijk wezen van het Zijn? De beantwoording van deze vragen laat Høffding ten slotte over aan de wetenschap. Alle antwoorden boven de laatste hypothesen der wetenschap kunnen slechts een dichterlijk karakter hebben, wat echter niet belet dat zij tevens eene godsdienstige beteekenis kunnen hebben, zooals de meeste levende uitdrukkingen, die men vinden kan voor de verhouding, welke wij tusschen waarde en werkelijkheid ervaren. De godsdienstphilosofie eindigt met een verwijzen naar deze bron, waarvan het onderhouden en vrijmaken de belangrijkste eisch is voor de toekomst van het geestelijk leven. De kennistheorethische, psychologische en de ethische onderzoekingen naderen elkander hier bij hetzelfde resultaat. Het is niet de taak van de godsdienstphilosofie een eigen symboolkrans te ontwerpen. Zij stelt meer belang in krachten die werken en, meer dan vroeger, in den persoonlijken drang en in het innerlijk gevoel. Wij leven in een tijdperk van overgang. Er wordt harmonie gemist tusschen ons geloof, onze kennis en ons leven, Het is eene onafwijsbare taak om de vrije kennis en de vrije levensontplooiing in overeenstemming te brengen met datgene, wat voor ons de hoogste waarde uitmaakt. Deze kan niet worden volbracht langs den weg van bespiegeling en constructie. Høffding wil dat zich een nieuw levenstype vorme, dat met vroolijken moed zijne diepste ervaringen uitdrukt in een „Psalm des Levens". Iedere levensaanschouwing wordt ten slotte bepaald door de waarden, die men in het werkelijk leven vindt en voortbrengt. Iedere voorstelling van eene toekomstige wereld wordt gevormd door elementen aan deze wereld ontleend. Het leven dringt naar tucht en regel, maar de gedachten, die aan tucht en regel ten grondslag liggen, worden ten slotte aan het leven zelf ontleend. Het is de taak van den godsdienst om het leven ideaal en harmonisch te maken, niet om willekeurige van buitenaf gestelde idealen te verwezenlijken. Overigens staat het naar

de meening van onzen schrijver vast, dat slechts zij, die eerlijk en redelijk hebben gearbeid voor de waarden, die in deze wereld kunnen worden gevonden en voortgebracht, het best zijn voorbereid voor eene toekomstige wereld. Of eene zoodanige is? Dit zal, leert Høffding, blijken. Voor hem is de horizon niet gesloten. Maar, hoe meer hij zich heeft ingewerkt in de wereld der werkelijkheid en der gedachte, des te meer is hij er van verzekerd dat zij, die den mensch voorhouden dat dit leven niets waard is wanneer er geen toekomstig leven is, eene groote verantwoordelijkheid op zich laden. Dus is de ethische eisch: maak het leven, dat gij kent, zoo waardevol als mogelijk is. Wij leven op werkelijkheden. Iedere mogelijkheid moeten wij bouwen op de werkelijkheid. Wij besluiten tot het mogelijke door het werkelijke. Wij leven op de waarden, die de werkelijkheid aanbiedt. Deze waarden behoeven niet te verbleeken omdat hun lotgeval in tijd en eeuwigheid voor ons onbekend is. Indien wij slechts leefden op mogelijkheden, zou ons leven geofferd worden aan een onbekend leven. Iedere levensperiode heeft of moet hebben hare beteekenis voor zich zelve en moet niet beschouwd worden als voorbereiding tot een volgend. Hoe ons persoonlijk leven samenhangt met de wetten en waarden van het Zijn is eene onoplosbare vraag. Maar is er een innerlijke samenhang, zoodat er niets is in ons hoogst en edelst streven, dat niet kan sterven, zoo blijft dit waardevolle slechts, wanneer wij dit leven, het leven dat wij kennen, opvatten als eene zelfstandige taak en het eene zelfstandige beteekenis toekennen. Wanneer men aanneemt dat de waarde bestaat, en noemt men het beginsel voor het bestaan der waarde God, dan is het ook duidelijk dat dit beginsel nergens meer rechtstreeks werkt dan in ons streven om waarde te vinden en voort te brengen.

Høffding besluit in dezer voege. Indien eenige gedachte des menschen laatste gedachte is, dan zou deze moeten zijn die van de continuïteit van alle krachten en waarden. Want zij is onze theoretische en practische maatstaf, zelfs al kan zij niet worden gevormd en bevestigd als afgesloten wetenschappelijk begrip. Als het wijsgeerig belang van zijn onderzoek merkt hij aan de poging om door te voeren de continuïteit in de geestelijke ontwikkeling. Want hierdoor heeft het gods-

dienstig probleem een gelijk belang als andere wijsgeerige problemen, en het is ten slotte naar zijne meening voor hem als voor iederen wijsgeer meer de vraag of eenig probleem juist en in een goed licht is gesteld, en niet zoozeer of het kan worden opgelost.

Hiermede zijn, naar ik vertrouw, de hoofdlijnen aangegeven van Hoffding's godsdienstphilosophie en hebben wij den omvang en de bewijsvoering leeren kennen van zijne stelling: het bestaan der waarde als een axioma voor den godsdienst. Gevraagd naar hare beteekenis en naar de betrouwbaarheid en de draagkracht der grondslagen, waarop het gebouw der weergegeven redeneering rust, moet mij de verklaring uit de pen, dat naar mijne bescheiden meening onze schrijver niet overtuigend bewezen heeft de groote beteekenis, die aan het waardebegrip zou moeten worden toegekend. Het waardebegrip met zijn karakter van oeconomisch begrip wijkt voor dieper gaande, ingrijpender en omvangrijker begrippen als plichtbesef of gewetensdrang. Zelfs komt het mij voor, dat des schrijvers stelling reeds ligt opgesloten in de beide laatsten. Daarmede zij niet gezegd, dat het bestaan der waarde geheel kan worden ontkend, maar het moet zich onder de bronnen en grondslagen van den godsdienst en ons godsdienstig geloof met een bescheidener plaats vergenoegen dan de schrijver blijkbaar begeert.

Dat Høffding meent de stelling aldus te mogen voordragen, laat zich, in aanmerking genomen de richting van zijn denken verklaren. De schrijver van de „Humane Ethiek", van de „Ethische Onderzoekingen" en van de „Ethiek", drie werken, waarin wij hem achtereenvolgens leeren kennen als voorstander van de humane ethiek, als ontwerper en verdediger van het welvaartbeginsel in de ethiek en als bewerker der sociale ethiek, moest voor de behandeling van het godsdienstig deel van het door hem geformuleerd ethisch-godsdienstig probleem bij het waardebeginsel terecht komen. Uit zijn betoog spreekt dan ook dezelfde practische levensbeschouwing, die uit die overige geschriften bekend is. Maar de betrouwbaarheid en de draagkracht der grondslagen en den stevigheid van den gedachtenbouw zijn ditmaal minder. Speciaal staat dit boek bij de ethiek naar vorm en inhoud ten achter. Men komt bij de lezing niet

onder een diepen, weldadigen, tot de stilte des gemoeds leidenden indruk. Het is waar, een rijke geest, beschikkend over veel wetenschap, licht op nieuw ons voor en voert ons langs allerlei paden. Maar ten slotte komen wij uit op een volstrekt niet belangrijk hoogtepunt van godsdienstwijsgeerig denken.

Of dus het godsdienstig probleem in het algemeen, niet met het oog op des schrijvers bepaalde richting van denkbeelden, door zijn axioma in een juist en goed licht is gesteld, meen ik te moeten betwijfelen. En dat de oplossing van het godsdienstig vraagstuk niet uitsluitend in de door den schrijver gewenschte richting behoort te worden gezocht, hiervan moet, naar mij voorkomt, door vorm en inhoud van des schrijvers antwoord op de aan de orde gestelde vraag de lezer verzekerd zijn geworden.

En dan rest ten slotte nog een bezwaar tegen dit boek, een bezwaar dat in verband staat met des schrijvers beteekenis als zoodanig. Høffding heeft het voorrecht vele dankbare lezers te vinden. Zijne geschriften zijn, voor zooveel dit mogelijk is bij wijsgeerige lectuur, populair. Het beschaafd publiek heeft er veel aan. Er zit stuwkracht in en zijne denkbeelden winnen blijkbaar veld. Het is waarschijnlijk, dat ook dit boek hetzelfde lot zal wedervaren. Dit zou ik maar zeer ten deele bewonderen, want daarvoor is de inhoud mij niet kern gezond genoeg. Juist in onzen veelbewogen tijd, waarin het algemeen blijkt behoefte te hebben aan voorlichting en men ook gaarne voorlicht, is de taak van een populair schrijver zeer moeilijk. Of Høffding dit heeft bedacht, staat te bezien. Populariteit zal het axioma van de waarde in den godsdienst wel verwerven, zoo het die niet reeds heeft. Maar of deze populariteit op den duur zal blijken gezond te zijn voor de godsdienstige en paedagogische volksontwikkeling, moet de toekomst leeren.

Amsterdam. J. H. Groenewegen.

ESCHATOLOGIEËN VAN DEN HASMONEËNTIJD VOLGENS HET BOEK HENOCH.

Toen in de eerste helft van de 19de eeuw het z.g.n. Henochboek na eeuwen van verborgenheid in Aethiopische vertaling weder voor den dag kwam, was de eerste indruk deze, dat het boek een zelfstandig geheel uitmaakte en van Christelijken oorsprong was. Door de onderzoekingen der geleerden kwam hierin weldra verandering. Sinds was jaren lang de heerschende meening, dat wij in dit voor de Christologie der oudheid zoo belangrijk werk drie elementen wel te onderscheiden hebben: *a.* een grondschrift c. 1—36 en 72—105 (108); *b.* de daarin opgenomen z.g.n. „Bilderreden" of gelijkenissen c. 37—71 en *c.* de in deze laatste vooral, maar ook in de grondschrift aangebrachte interpolaties, gewoonlijk de Noachietische stukken genoemd. Terwijl de grondschrift door het meerendeel der critici geacht werd in de dagen van Johannes Hyrcanus of Alexander Jannaeus ontstaan te zijn, was men omtrent den oorsprong van c. 37—71 niet zoo eenstemmig. Er waren er nog altijd, die althans voor dit gedeelte een na-Christelijken oorsprong bleven bepleiten. De meeste geleerden evenwel achtten ook dit stuk in den voor-Christelijken tijd ontstaan, hetzij dan nog voor den inval der Romeinen in het jaar 64 v. Chr., hetzij eerst daarna in de dagen van Herodes. Wat eindelijk de z.g.n. Noachietische stukken betreft, daaromtrent waagde men zich uit gebrek aan gegevens in den regel niet aan eenige nadere tijdsbepaling.

Zoo was tot in onzen tijd toe de stand van zaken. In de laatste jaren evenwel heeft zich meer en meer de overtuiging gevestigd, dat ook de grondschrift niet aan een en denzelfden

auteur kan worden toegekend. Afgezien van de Noachietische stukken moet nog aan tal van andere imterpolaties gedacht worden. Op voetspoor van O. Holtzmann en van onzen landgenoot Tideman (1875), heeft dit geleid tot de trouwens reeds in 1855 door Ewald uitgesproken erkenning, dat het boek Henoch in zijn geheel een samenstelling is van verschillende van elkander onafhankelijke stukken. Uit de jongste behandelingen van het Henochboek blijkt dan ook, dat met meer nadruk dan ooit te voren dezelfde omwerkings- en samenstellingshypothese daarop wordt toegepast, die met meer of minder goed gevolg bij andere Joodsche en oud-Christelijke geschriften is aangewend. Ik denk hierbij aan Charles „The book of Enoch" van 1893, Clemen „Die Zusammensetzung des B. Henoch" Theol. Stud. und Krit. 1898, en Lic. Beer bij Kautzsch „Die Apocr. und Pseudepigr. des A. T." II, 217—235 van 1900.

Het ligt in den aard der zaak, dat nog niet dadelijk volkomen eenstemmigheid is verkregen ten aanzien van de onderscheiding en begrenzing der verschillende bestanddeelen, waaruit het geheel is voortgekomen. De een neemt daarvan meerdere aan dan de ander. Toch verdient het zeer onze aandacht, dat de drie genoemde geleerden niet alleen de inleiding 1—5 en het tweevoudige slot 106—107 en 108 als zoodanig erkennen, maar ook omtrent een viertal hoofdbestanddeelen te dezen aanzien van geen noemenswaardig verschil doen blijken. Allen beschouwen zij de pericoop van het geschiedvisioen 83—90, de z.g.n. Bilderreden 37—69 (70), het astronomisch deel 72—82, en het paraenetisch deel 91—104 in hoofdzaak als relatief zelfstandige stukken, die wel elk voor zich interpolaties hebben ondergaan, of oudere stukken in zich bevatten, maar toch een eigen karakter hebben bewaard en daardoor dan ook van elkander onderscheiden kunnen worden. Terwijl ook 1—36, het z.g.n. angelologische stuk, schoon uit verschillende elementen bestaande, meer en meer als een afzonderlijk stuk erkend wordt, hebben Clemen en Beer de 92, 93, 1—14 91, 12—17 voorkomende „wekenapocalypse" aan het zoo straks genoemde paraenetisch deel (91—104) onttrokken en als een op zich zelf staand stuk aangemerkt.

Het spreekt wel van zelf, dat ook omtrent den tijd van

ontstaan dier verschillende elkander uitsluitende bestanddeelen de meest uiteenloopende gevoelens worden aangetroffen. Toch mogen wij ook hier van een gemeenschappelijk verkregen resultaat gewagen. Behoudens enkele uitzonderingen, zijn verreweg de meeste geleerden tot de slotsom gekomen, dat al die bestanddeelen in hoofdzaak tusschen de jaren 167 en 64 voor onze jaartelling en alzoo in den tijd der Hasmoneeën ontstaan zijn. Alleen dient te worden opgemerkt, dat, terwijl Charles het angelologisch stuk (1—36) nog voor den Maccabeeschen opstand doet geschreven zijn, door Beer dezelfde restrictie voor de zoogenaamde wekenapocalypse gemaakt wordt. Met het oog hierop, wensch ik ten aanzien van deze algemeene tijdsbepaling nog plaats te geven aan de volgende opmerkingen.

1. Dat Charles het zoogenaamde angelologisch stuk (1—36) nog voor het Hasmoneesche tijdvak laat ontstaan, hangt ten nauwste samen ter eener zijde met zijn m. i. rechtmatige overtuiging, dat dit stuk ouder moet geacht worden dan het geschiedvisioen 85—90, ter anderer zijde met zijn m. i. minder aannemelijke meening, dat in dit laatste bij den „grooten hoorn" (90, 9) aan Judas Maccabaeus gedacht moet worden. Is dit gevoelen van Charles het ware, de auteur van 85—90 moet dan nog voor den dood van dezen, en dus voor 160 v. Chr., zijn visioen hebben opgesteld, en het blijkbaar zooveel oudere stuk 1—36 tot den tijd voor de Maccabeesche woelingen teruggebracht worden. Nu beroept Charles zich wel op het feit, dat in 1—36 geen enkele zinspeling voorkomt op de dagen van den opstand, maar men zie niet voorbij, dat in dit angelologisch stuk daartoe geen enkele aanleiding bestond. Wat voorts de „groote hoorn" in het visioen betreft, deze doet, zooals schier algemeen erkend wordt, veeleer aan Johannes Hyrcanus of zelfs aan Alexander Jannaeus denken, niet het minst, omdat *a.* in de Apocalyptische litteratuur van Daniël af tot Apoc. Joh. toe met zulk een „hoorn" gewoonlijk een vorst wordt bedoeld, wat Judas Maccabaeus nooit geweest is, en *b.* de Maccabeesche opstandelingen in het visioen reeds eenige verzen vroeger (90, 6—8) onder het beeld van „lammeren" waren opgetreden. Zeker, men zou bij die „lammeren" ook aan de Chasidim in het algemeen kunnen denken, die eveneens hun bezwaren hadden tegen het streven van Antiochus

Epifanes, maar een openlijk verzet, een „schreeuwen tegen de schapen", is eerst uitgegaan van de Maccabeesche helden, die blijkens 1 Macc. 7, 13 nog meer dan genoeg van de lauwheid hunner medeburgers te lijden hadden. Wij hebben dus alle reden het ontstaan van 85—90, zooals gewoonlijk geschiedt, eenige tientallen jaren later te stellen, en niets is er tegen ook het oudere stuk 1—36 binnen de grenzen van het Hasmoneesche tijdvak zijn plaats te geven.

2. Op bladz. 260 van zijn „the book of Enoch" verklaart Charles omtrent het paraenetisch deel (91—104), dat het, behoudens een drietal interpolaties en een belangrijke tekstverplaatsing met betrekking tot de wekenapocalypse (92, 91, 1—10 93, 1—10 91, 12—19), in hoofdzaak een geheel compleet en zelfstandig stuk uitmaakt. Toch geeft hij bl. 267 niet onduidelijk te kennen, dat even goed als door Beer ook door hem die wekenapocalypse als een door den schrijver van elders ontleend stuk wordt beschouwd. Als Beer evenwel hieraan toevoegt, dat die apocalypse tot de alleroudste bestanddeelen van Henoch behoort, opklimmende zelfs tot voor den Maccabeër-tijd, omdat van de vervolgingen onder Antiochus Epifanes daarin nog volstrekt geen melding wordt gemaakt, dan komt mij die bewijsvoering tamelijk zwak voor. In 93, 9 is het den auteur van deze apocalypse te doen om in algemeene trekken het afvallig karakter van zijn eigen tijd te doen kennen. Waarom zou het dan juist zoo noodzakelijk zijn om hierbij de wreedheden van Epifanes in herinnering te roepen? Te eerder mogen wij zoo vragen, omdat het hem meer om de zonden van zijn eigen volk te doen was dan om die van anderen, meer om hun ontrouw dan om hun lijden voor oogen te stellen. Ook voor dit bestanddeel alzoo, schoon wellicht ouder dan 91—104, is er geen enkele reden om de hierboven aangegeven grens te overschrijden.

3. Nog volge hier een en ander met betrekking tot de „Bilderreden" (37—69). In weerwil van het reeds vermelde gemeenschappelijk resultaat, zijn er toch nog altijd geleerden, die, als vroeger Lücke en Hausrath, voor het ontstaan van dit gedeelte van het Henochboek aan den tijd van Herodes willen gedacht hebben. Ik denk aan Baldensperger (das Selbstbew. Jesu 1888 bl. 7—16), aan Schürer (1898 III, 201), om thans

van anderen niet te gewagen. Gewoonlijk beroept men zich voor dit gevoelen eensdeels op de herhaaldelijk in dit Henochstuk voorkomende „koningen en machtigen" door wie de vromen verdrukt worden, (38, 4—5 46, 7—8 48, 8—10 53, 5 54, 2 55, 4 62, 1, 3, 6, 9—11 63, 1—12). Men meent dan, dat door deze uitdrukking de Heidensche machthebbers d. i. de Romeinen bedoeld worden. Anderdeels wijst men op Cap. 56, 5—7, waar van de Parthers en Meders gezegd wordt, dat zij in den eindtijd uit het Oosten zullen komen, het heilige land bemachtigen, maar voor de stad Jeruzalem zullen te gronde gaan. In den Scheool worden zij nedergestort. Men wil nl. dat de auteur in zijn eschatologische schildering hier geleid wordt door de nog levendige herinnering aan den inval der Parthen in Palestina, die 40—38 v. Chr. had plaats gehad.

Wat het eerste punt betreft, terecht wijzen Charles bl. 113 en Beer bl. 321 op 46, 8 en 53, 5 en 6, waar zonneklaar blijkt, dat wij bij de „koningen en machtigen" niet aan buitenlandsche koningen of keizers hebben te denken maar aan de Hasmoneesche vorsten en hun Sadduceesche vrienden, die wel mede deel uitmaakten van de Joodsche gemeenschap, maar door ongeloof en wangedrag deze afbreuk deden. Het verdient verder onze aandacht, dat in heel dit geschrift met geen enkel woord sprake is van dien afkeer van de Romeinsche wereldmacht, dien wij in de latere apocalypsen schier overal zien doorschemeren. Ziedaar dan ook grond genoeg voor onze overtuiging, dat wij in dit stuk met een schrijver te doen hebben, die nog voor het jaar 64 v. Chr. geleefd moet hebben. Ook Dr. Eerdmans (Theol. Tijdschr. 1895 bl. 52) is van hetzelfde gevoelen.

Wat het tweede punt aangaat, ongetwijfeld hebben wij in cap. 56, 5—57, 3*a* een eschatologische ontboezeming, gevormd naar het voorbeeld van Ezechiëls welbekenden aanval van Gog en Magog op Israël. Charles evenwel (bl. 148) houdt op gronden, die wij niet anders dan billijken kunnen, dit stuk voor een in het verband niet passend en ook met den inhoud van het geheel volstrekt niet overeenstemmend invoegsel. Wat hiervan trouwens ook zijn moge, de auteur van deze pericoop had in geen geval noodig een werkelijken inval van Parthers en Meders in de herinnering te hebben. Sinds de macht der

Syriërs tijdens de laatste Hasmoneërs aan het tanen was, waren deze volken voor de Israëlieten de meest gevreesde oostelijke naburen en als zoodanig voor een apocalypticus, zoolang de Romeinen niet op het tooneel kwamen, de aangewezen personen om de rol van Gog en Magog op zich te nemen.

Door dit drietal opmerkingen en wat daaraan voorafgaat meen ik het door mij tegenover de Henochlitteratuur ingenomen standpunt genoegzaam toegelicht en gerechtvaardigd te hebben. Toch moet nog één vraag onder de oogen worden gezien. Ook zij heeft betrekking op de zoo pas besproken en zoo uiterst belangrijke afdeeling cap. 37—69. Is deze werkelijk tot stand gekomen zonder Christelijke medewerking? Mag zij als een zuiver Joodsch product worden beschouwd, wedergevende voorstellingen en denkbeelden uit de eeuw der Hasmoneën? Dat deze vraag voor ons doel van het hoogste gewicht is, zal door ieder erkend worden. Wij hebben er reeds aan herinnerd, dat aanvankelijk het geheele Henochboek den indruk maakte van Christelijken oorsprong te zijn. Zoo oordeelden Lücke (in een vroegere periode), Hoffmann, Weisse, Philippi e. a. Geen wonder, want er komen zooveel aanrakingspunten in voor met de Christologie en in het algemeen met de Eschatologie van den oud-Christelijken tijd. Die indruk bleef nog langen tijd nawerken. Toen voor andere gedeelten de hun passende plaats reeds was aangewezen, werd toch voor 37—69 door velen het Christelijk karakter nog altijd gehandhaafd. Men denke slechts aan Hilgenfeld, Kuenen, Vernes, Tideman (Theol. Tijdschr. 1875) en ook aan Stanton, die in 1886 in zijn „The Jewish and Christian Messiah'' aan een Joodsch Christen of aan een onder Christelijken invloed staanden Jood als vervaardiger van dit Henochstuk gedacht wil hebben, voorts aan König en Cornill. Intusschen had Drummond reeds in 1875 in zijn „The Jewish Messiah'', hierin gevolgd door Pfleiderer (Urchr. 1887), een anderen weg ingeslagen. Naar hun meening is het stuk 37—69 wel Christelijk, maar toch niet in zijn geheel. Een Christelijke apocalypse is ingeweven in een Joodsch product. Zoo gaat dat voort met steeds toenemende beperking van de z.g.n. Christelijke elementen, totdat eindelijk in 1892 het gevoelen van Bousset als laatste uitlooper of nawerking van dien indruk van Christe-

lijkheid zich kennen doet. In zijn „Jesu Predigt" toch komt hij bl. 166 met het voorstel voor den dag al de plaatsen, waar van den „Menschenzoon" of van den „Uitverkorene" sprake is, als verbandstorende, Christelijke invoegsels te schrappen. Uiterst leerzaam is, als meermalen in de geschiedenis der kritiek, ook hier het door ons geschetste verloop. Heeft men niet, zoo mogen wij wel vragen, al te veel gewicht gehecht aan de schijnbaar zoo groote overeenstemming tusschen Henoch's heilsverwachting en vele uitspraken der Evangeliën? Is zij niet blijkbaar van een uiterlijk en zeer oppervlakkig karakter? Een Christen, hij zij dan auteur of interpolator, zou hij in waarheid hebben kunnen zwijgen van de aardsche verschijning van den Messias, zijn lijden en sterven tot behoud eener zondige wereld, zijn opstanding en heengaan tot God? Moet het dan voor zoo volstrekt onmogelijk worden gehouden, dat in sommige Israëlietische kringen, desnoods onder invloed van elders, voorstellingen en denkbeelden worden aangetroffen, die wij veelszins gewijzigd en ontwikkeld en met andere elementen verbonden bij hun latere Christelijke geestverwanten terugvinden? Zoolang het niet gebleken is, dat Drummond's overwerkingshypothese en Boussets voorstel tot het aannemen van bovengenoemde interpolaties op onafwijsbare gronden steunen, is er geen enkele reden om den zuiver Joodschen oorsprong van 37—69 in twijfel te trekken. Het zou te ver voeren op al de bezwaren te wijzen, die ons tegemoet komen, als wij op dien door Drummond en Bousset aangewezen weg ons begeven willen. Ik meen te kunnen volstaan met te verwijzen naar wat Charles bl. 15 en 16, Beer bl. 231 en 232 en ook Schürer 1898 III, 202 daartegen hebben in het midden gebracht. Eenmaal overtuigd, dat wij hier te doen hebben met een laatste maar critisch vruchtelooze poging om aan zekere vermeende moeilijkheden tegemoet te komen, blijft ons niets anders over, dan dat wij naast andere Henochstukken ook deze afdeeling aanvaarden als een kostbaar gedenkstuk, dat, oordeelkundig gebruikt, een weerspiegeling bevat van voorstellingen en denkbeelden, die in het tijdvak der Hasmoneërs hoofden en harten van sommige Joodsche kringen vervulden.

Na deze lange maar noodzakelijke inleiding willen wij thans

het oog vestigen op de verschillende tot het genoemde tijdvak behoorende eschatologische verwachtingen, die door het Henochboek tot onze kennis zijn gekomen. Omdat in het z.g.n. astronomisch stuk (72—82) daarvan geen sprake is, bepalen wij ons achtereenvolgens tot de afdeelingen 1—36, 91—104, 83—90 en 37—69.

A. 1—36.

In dit deel van het Henochboek draagt de toekomstverwachting een bij uitstek zinnelijk karakter. De auteur verwacht aan het eind der dagen een groot gericht, waarbij alle boozen en goddeloozen verwijderd zullen worden. Alles valt voor op aarde. God zal uit zijn woning nederdalen op den berg Sinaï en verschijnen met zijn heerscharen en in de sterkte zijner macht (1, 3 en 4). Dat gericht zal gehouden worden niet alleen over de menschen maar ook over de gevallen engelen van Gen. 6 en over de demonen, die uit hun vereeniging met de dochters der menschen zijn voortgekomen, de zielen der z.g.n. reuzen (16, 1 coll. 10, 15). Van die gevallen engelen heet het, dat Asasel reeds vroeger door den engel Rufaël aan handen en voeten gebonden in de duisternis is nedergeworpen in de woestijn, die in Dudaël is, met steenen overdekt. Op den grooten dag van het gericht zal hij in den poel geworpen worden (10, 4—6). Semjasa en zijn gezellen, eveneens door Michaël onder de heuvelen der aarde geworpen en gebonden, worden daar bewaard 70 geslachten lang tot den dag des gerichts (10, 12 14, 5). De plaats zelve, door Henoch bezocht, leeren wij 18, 12—16 (coll. 21, 1—6) nader kennen. Aan het eind der eeuwen na het gericht komen zij allen in een vreeselijke plaats der pijniging en blijven daar gevangen tot in alle eeuwigheid (13, 13 en 14 en 21, 7—10).

Wat de menschen aangaat, na den dood komen hun zielen ter tijdelijke bewaring op een plaats in het verre Westen, die cap. 22 (coll. 17, 6) nader beschreven wordt. Die zielen zijn niet geheel zonder bewustzijn. Hun toestand is al naar de verschillende categorieën, waartoe zij behooren. De vromen hebben het beter dan de boozen.

Na het groote gericht worden de vromen overgebracht naar

Jeruzalem, dat herschapen is in een gezegend, buitengewoon vruchtbaar oord. Het is duidelijk, dat een opstanding van het lichaam hierbij verondersteld wordt. Van de boozen worden alleen zij opgewekt, die gedurende het leven hun straf niet ontvangen hebben. Zij komen in een diep dal bij Jeruzalem (Gehenna) en zijn daar aan kwelling en pijniging overgegeven in tegenwoordigheid der vromen, die God daarvoor prijzen (26 en 27).

Den vromen wordt vergund te eten van den levensboom, die van de plaats, waar hij vroeger stond, naar Jeruzalem is overgebracht in de nabijheid van den tempel (24 en 25). Voor hen breekt nu een tijd aan van onverstoord geluk. De aarde is vrij van alle zonde en onreinheid. Alle menschenkinderen en volken zullen God eeren en aanbidden. Verschenen is nu de „plant der gerechtigheid" (10, 16—11, 2). „Alle Gerechten", zoo heet het naar Beer's vertaling bij Kautzsch, „werden entfliehen und sie werden leben, bis sie 1000 Kinder zeugen, und alle Tagen ihrer Jugend und ihres Alters werden sie in Frieden vollenden" (10, 17). Of wel: „Dann werden sie sich überaus freuen und fröhlich sein und in das Heiligtum eingehen indem sein Duft ihre Gebeine erfüllt. Sie werden ein längeres Leben auf Erden führen als das welches deine Väter gelebt haben, und in ihren Tagen wird weder Trübsal, noch Leid, oder Mühe und Plage sie berühren" (25, 6 en 7). Dezelfde gedachte vinden wij elders ook aldus uitgesproken: „Sie werden sich nicht verschulden noch sich versündigen alle ihre Lebenstage und auch nicht durch die Zornglut Gottes sterben, sondern sie werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden. Ihr Leben wird in Frieden gedeihen, und die Jahre ihrer Wonne werden in ewigem Jubel und Frieden während all ihre Lebenstage viele sein" (5, 9). Terwijl die gelukstaat op aarde geacht wordt tot in eeuwigheid voort te duren, wordt nochtans aan individueele onsterfelijkheid hier niet gedacht.

B. 91—104.

Van geheel anderen aard is het toekomstbeeld, dat in dit stuk, klaarblijkelijk van jonger datum, ons wordt voorgehouden. Ook nu, zeer zeker, vernemen wij van een heilstaat op aarde,

waarin het vrome Israël zich verheugen mag over een aan zijn vijanden voltrokken oordeel of gericht. Die aardsche heilstaat evenwel duurt niet van eeuwigheid tot eeuwigheid. Aan dit voorloopig oordeel gaat dan ook geen opstanding vooraf, en alleen de alsdan levende vromen zullen aan dien heilstaat deel erlangen. Hoe langdurig ook, zal hij toch niets anders zijn dan een tijdperk van overgang. Eens, aan het eind der eeuwen, zal door God het groote of eeuwige gericht gehouden worden. Dan zullen de in den Scheool zich bevindende zielen der goddeloozen aan eeuwige pijn in de vurige vlammen worden overgegeven, de zielen der vromen daarentegen, door de engelen Gods daar bewaard, tot nieuw leven worden opgericht. Dat nieuwe leven zal bestaan in eeuwige heerlijkheid in den hemel, die, terwijl de aarde voorgoed verdwijnt, in vernieuwden vorm verschijnen zal. Het middelpunt van de verwachtingen concentreert zich derhalve niet meer, als in 1—36, in het materieel-aardsche bestaan, maar is overgegaan tot een meer geestelijken gedachtenkring. De neiging naar het transcendentale begint zich te openbaren.

Het met deze woorden omschreven toekomstideaal blijkt ons al dadelijk, als wij den blik vestigen op de z.g.n. wekenapocalypse, die naar veler meening van elders in dit stuk is opgenomen. De kern daarvan vinden wij in cap. 93, 1—10 en 91, 12—17. Ons wordt daar een overzicht gegeven van het gansche wereldverloop van Adam af tot op den tijd van het jongste gericht. Geheel dit tijdsverloop wordt daartoe verdeeld in tien groote tijdperken, die als jaarweken worden aangeduid, terwijl elk dezer weken, naar het schijnt, gedacht moet worden als wederom zeven onderdeelen bevattende. De eerste zeven jaarweken nu (93, 3—10) brengen ons tot den tijd van den schrijver, het toenmalig heden. In volkomen doorzichtige beelden en toespelingen worden wij herinnerd aan den bijbelschen Henoch, die geacht wordt hier aan het woord te zijn. Wij hooren dan verder van den zondvloed, hier als het eerste einde voorgesteld; van Noach, van Abraham, in wien Israël als „de plant der gerechtigheid" werd uitverkoren; van Mozes en de wetgeving op den Sinaï; van den tempelbouw, ook van de verblinding, waaraan Israël reeds spoedig daarna ten prooi was; voorts, hoe Elia ten hemel voer en

nadat de tempel verwoest was, het uitverkoren volk onder de Heidenen verstrooid werd. Hiermede zijn wij gekomen tot aan de zevende week. Van deze naar het (want ook de tijd van den eersten schrijver wordt als nog toekomstig gedacht), dat alsdan onder Israël een afvallig geslacht zal opstaan. Daarom evenwel geen reden tot wanhoop! Want aan het einde dier week „zullen de uitverkorenen worden van de eeuwige plant der gerechtigheid uitverkoren worden, om zevenvoudig onderricht over zijn geheele schepping te ontvangen" (93, 10). De schrijver denkt hierbij aan zijn eigen werk, dat eenmaal der wereld bekend zal worden. Nog blijven drie weken over. Voor ons doel zijn deze de belangrijkste. Daarbij toch leeren wij den schrijvers meening kennen omtrent het tijdbestek, dat ook voor hem nog in de toekomst lag. Wat vernemen wij nu 91, 12—17 omtrent zijn eigen eschatologische verwachting? In de achtste en negende week bevinden wij ons nog op aarde. Het is een tijd, waarin de vromen zegevieren. De achtste week is die der gerechtigheid, de periode van het zwaard. De zondaars worden overgegeven in de handen der vromen. Aan het einde van deze tijd ontvangen de laatsten rust, vermogen en woning, terwijl er eens van God een tempel wordt gebouwd. In de negende week blijkt het, dat dit niet zonder invloed is op de andere volken. Zij zien het goddeloosheid verdwijnen. En de vraag naar gerechtigheid ontstaan in de geheele wereld het beeld opgenomen. Tegen het einde der tiende week wordt dit tot werkelijkheid. De groote eindgericht breekt aan, waarop over de gevallen engelen recht wordt gesproken. Deze ontvangen hun straf. Zoo verdwijnt ook de aarde, waarmede aan alle ongerechtigheid een einde wordt gemaakt. Er ontstaat een nieuwe hemel, die in de engelenwereld haar oorsprong heeft. Tot in eeuwigheid schittert deze in een zevenvoudigen glans. Weken zonder tal volgen nu nog tot in eeuwigheid in goedheid en gerechtigheid. De zonde is er voor goed gedaan.

Wij zien alzoo in deze apocalyps twee verwachtingen zich met elkander verbinden. Zij voeren tot het ware toekomst-zegen. Zeker, ook nu de oud-profetische verwachting van een aardschen heilstaat, zij het dan ook zonder een daaraan voorafgaande opstanding. Dit alles evenwel is maar tijdelijk. Ten

slotte gaat dat tijdelijke in het transcendentale over. Dan eerst is door het eindoordeel Gods alles voorgoed beslist en vinden de naar den geest opgewekte vromen in den hemel hun loon.

Wij vinden dit nader bevestigd in geheel het Henochstuk 91—104, waarin deze wekenapocalypse is opgenomen. De dreigredenen voor de goddeloozen en de vertroostende toespraken voor de vromen bestemd, die daar door Henoch tot zijn kinderen en door middel van hen ook tot het nageslacht gericht worden, zijn vol van diezelfde gedachten en voorstellingen. Telkens worden wij gewezen op het „eeuwige en groote gericht", dat eenmaal gehouden zal worden en meestal wordt voorgesteld als „plotseling" den mensch te overvallen. Niet altijd evenwel is het duidelijk blijkbaar, of wij bij dat gericht aan het voorloopig oordeel te denken hebben, tengevolge waarvan de tijdelijke en voorbijgaande aardsche heilstaat tot stand komt, dan of daarmede het eeuwige beslissende eindgericht wordt bedoeld. Plaatsen als 94, 7 en 9 95, 3 en 7 96, 1, 8 en 12 99, 2. 4—6. 16 100, 1—3 wijzen ongetwijfeld op het eerste. Zij roepen ons in den vollen zin des woords een periode van het zwaard voor den geest of van uiterlijken voorspoed voor de vromen. Als wij daarentegen het oog vestigen op 91, 7—10. 19 92, 3—5 97, 10 98, 9, 10. 14 99, 1 en 11 100, 5. 7—9 102, 1—3, waar eeuwige verdoemenis en helsch vuur voor de boozen en een ontwaken uit den doodslaap voor de zielen der rechtvaardigen schering en inslag zijn, dan hebben wij niet te twijfelen, of de schrijver wil daar voornamelijk aan het eindoordeel gedacht hebben, dat na afloop van den aardschen heilstaat het eeuwig lot der menschen zal beslissen. Wat overigens de denkbeelden aangaat omtrent een overgaan van de zielen der vromen naar hooger gewesten naast eeuwige pijniging der in den Scheool blijvende goddeloozen, den Scheool, die nu eerst recht tot een hel is geworden, het treffendst vinden wij die uitgesproken in het schoone stuk 102, 4—104, 9. Het maakt den indruk van een Farizeesche bestrijding van Sadduceesch ongeloof omtrent een leven hiernamaals. Gemakkelijk kunnen wij ons voorstellen, dat die troostrede, voor de verdrukte vromen bestemd, een diepen indruk zal gemaakt hebben niet alleen op de Joodsche tijdgenooten van den schrijver maar ook op zijn latere lezers uit

den oud-christelijken tijd. De vromen schitteren als de sterren. Terwijl de poorten des hemels hun geopend worden (104, 2), deelen zij in de vreugde der engelen (104, 4) en genieten zij voortdurend het gezelschap van de hemelsche legerscharen (104, 6). Een overzicht van de hierboven geciteerde plaatsen doet ons zien, dat de auteur van het oordeel gewagende nu eens op den aanvankelijken heilstaat het oog heeft, dan weder op den beslissenden toestand in het hiernamaals, maar tevens, dat beide deze denkbeelden en voorstellingen soms in een en hetzelfde verband elkander vervangen. Inderdaad hebben wij hier een samenvloejing van twee uiteenloopende gedachtenkringen en ten volle moet worden beaamd, wat Charles bl. 28 doet opmerken: „In this writer we have a fusion of prophetic and apocalyptic ideas, but a fusion which, without doing actual violence to either, gives expression to both in a profounder and more comprehensive system”. Alleen houde men hierbij in het oog, dat ter wille van de verplaatsing van het eindoordeel in het transcendentale, door dezen schrijver de opopstanding des vleesches zoo voor boozen als voor goeden, die bij de profetische beschouwing aan den aardschen heilstaat voorafgaat, nu geheel wordt prijsgegeven, terwijl alleen voor de vromen tot deelneming aan eeuwige zaligheid in den hemel een opstanding der ziel bewaard blijft (91, 10 92, 3 100, 5—6).

C. 83—90.

De eschatologie van deze afdeeling van het Henochboek is vooral daarom van belang, omdat wij er een figuur in aantreffen, die in de Joodsche Apocalyptiek gewoonlijk de Messias genoemd wordt. Zij komt voor aan het slot van het laatste der beide droomgezichten, die Henoch hier aan zijn zoon Methusalem mededeelt, als in zijn jonge jaren, nog voor zijn huwelijk ten huize van zijn grootvader Malalel, hem geworden. Het eerste dier beide droomgezichten (Cap. 83—84) heeft op den zondvloed betrekking. Wij kunnen dat gedeelte met stilzwijgen voorbijgaan en doen alleen opmerken, dat hij blijkens 84, 4 als een gevolg niet slechts van der menschen maar ook van der afgevallen engelen boosheid beschouwd wordt. Naar alle waarschijnlijkheid is dit stuk hier opgenomen, omdat de

zondvloed gewoonlijk een voorafschaduwing werd geacht van het later te volgen groote en eeuwige gericht.

Wat nu het tweede droomgezicht betreft, (Cap. 85—90) dit wordt gewoonlijk het geschiedvisioen genoemd. In zinnebeeldige taal wordt ons daar een overzicht gegeven van den strijd, dien het theocratische volk te voeren heeft met de anti-theocratische machten, en wel van Adam af tot aan het eind der eeuwen. Terwijl de theocratische lijn, het vrome Israël, onder het beeld van witte stieren wordt voorgesteld, die van Jacob af door witte schapen en in de laatste periode door witte lammeren vervangen worden, zien wij de anti-goddelijke machten eerst in den vorm van allerlei soort viervoetige wilde dieren, later ook in dien van allerhande roofvogels optreden. Het zijn de naburige volken, de omringende groote wereldmachten, die van den beginne af en in steeds toenemende mate Israël verdrukt en geplaagd hebben. Worden zoo menschen door diergestalten aangeduid, wij zien in het verhaal ook engelen in de gedaante van witte menschen optreden, somwijlen ook als herders werkzaam, terwijl de booze engelen als gevallen sterren worden voorgesteld.

Het eerste gedeelte van dit in beeld gebrachte geschiedkundig overzicht (Cap. 85, 3—89, 58) laat aan duidelijkheid niets te wenschen over. Behoudens enkele punten, die tot de hoofdzaak niet afdoen, is alles even doorzichtig. Het brengt ons tot den tijd der ballingschap, die als meermalen (b.v. ook in de wekenapocalypse) in zeer ruimen zin wordt opgevat, geheel het tijdvak insluitende van Israël's onderdrukking door en verstrooijing onder de volken. Schier al de uit de bijbelsche geschiedenis ons bekende hoofdgebeurtenissen en daarbij werkzame hoofdfiguren zien wij van Adam af in lange rij ons oog voorbijgaan. Opmerkelijk is hierbij, hoe Cap. 86—88 anders en uitvoeriger dan Gen. 6 over den val der engelen en hun voorloopige bestraffing gehandeld wordt, hoe in ditzelfde verband de jonge Henoch zich in den droom door drie witte mannen (engelen) naar een hooge plaats ergens op aarde voelt wegdragen, (dezelfde plaats, waar later (89, 52) ook Elia gebracht wordt), ten einde van daar uit te aanschouwen, wat met het kroost der engelen, met deze zelven en met de menschen geschieden zou.

Met vs. 59 neemt het droomgezicht een nieuwe wending. Blijkens vs. 54—58 hebben de schapen aan de grootst mogelijke ongehoorzaamheid zich schuldig gemaakt. De Heer der schapen laat hen aan hun lot over, verlaat hun huis (Jeruzalem en den tempel), wil niet langer in eigen persoon ze weiden en geeft ze over in de macht van leeuwen, tijgers en andere roofdieren. Door deze nu wordt zulk een slachting onder de schapen aangericht, dat Henoch daarvan droomende zijn tranen niet kan bedwingen en onwillekeurig aan den Heer der schapen zijn nood klaagt. Maar deze ziet rustig toe, ja verheugt er zich over. Toch blijft hij hunner gedachtig. Kan hij zelf ze niet langer weiden, hij stelt 70 herders aan over zijn schapen. Achtereenvolgens zullen dezen, ieder op zijn beurt, de leiding in handen hebben. Zij mogen evenwel niet meer schapen een prooi der wilde dieren doen worden, dan hij zelf hun gebiedt. Ten overvloede wordt „een ander" aangesteld om op die herders het oog te houden. Zonder dat dezen iets daarvan bemerken, moet hij er zorgvuldig aanteekening van houden, wie der schapen boven het verordende getal omkomen. Later moet hem daarvan bericht worden gedaan, opdat hij weten zou, of die herders aan zijn opdracht al of niet getrouw zijn geweest (vs. 59—64).

Na de jarenlang over de beteekenis van die „herders" gehouden debatten mag het nu wel als uitgemaakt beschouwd worden, dat daarmede engelen worden bedoeld, die onder oppertoezicht van God gedurende de eeuwen der verdrukking de leiding van Israël in handen hadden, maar desniettegenstaande aan Hem verantwoordelijk bleven. Wat den toezienden „anderen" engel van vs. 61 betreft, bij dezen zullen wij wel aan niemand anders dan aan Michaël te denken hebben. Dat juist van 70 engelen sprake is, kan zeer zeker indirect in verband staan met het geloof aan de 70 beschermengelen der natiën, maar naar alle waarschijnlijkheid hebben wij hier tevens evenals in Daniël 9 een mystisch gebruik van de 70 jaren door Jeremia (25, 11—13 29, 10 en 27, 7) voor den duur der verdrukking aangewezen. Terwijl Daniël tot vertroosting van zijn tijdgenooten de vrijheid neemt Jeremia's 70 jaren in even zoovele jaarweken om te zetten, wil onze auteur bij die 70 jaren aan even zoovele engelheerschappijen gedacht hebben,

welker afzonderlijke duur niet nader wordt aangeduid. Ook hem is het te doen om berekening van den tijd, die nog verloopen moet, voor aan de verdrukking een einde komt. Ook hij acht dat einde nabij. In zeer algemeene trekken drukt hij dat uit. Evenals naar Daniël's voorbeeld bij schier alle apocalyptische schrijvers vier tijdperken verloopen moeten, eer het einde der ellende daar is, zoo ook hier. Drie daarvan behooren voor den auteur tot het verledene, ook van het vierde is het grootste gedeelte verloopen. Wat nu de indeeling dier tijdperken aangaat, deze wordt naar de voorstelling, die de auteur van het verledene zich vormt, geheel en al beheerscht door een mystieke verdeeling van het getal 70. Twee grootere tijdvakken neemt hij aan, ingesloten tusschen twee kleinere. Daarom zullen naar het droomgezicht eerst 12, vervolgens 23, dan wederom 23 en eindelijk nog eens 12 herders met de leiding van der schapen lotgevallen belast zijn.

Letten wij thans op het vervolg van het droomgezicht, zooals het van vs. 65 of nu verder verhaald wordt. De verschillende tijdperken der Israëlietische geschiedenis van het oogenblik af, dat Heidensche overweldigers daarin optreden, zijn scherp afgebakend en duidelijk herkenbaar. Het eerste tijdvak loopt tot aan den tijd van Cyrus (vs. 65—72*a*). Dan volgt de Perzische periode (vs. 72*b*—90, 1). Van beide heet het, dat de herders op zeer ontrouwe wijze zich gedroegen. Wel verre van voor de hun toevertrouwde schapen te waken, lieten zij toe, dat een veel grooter aantal dan hun geboden was den wilden dieren werd prijsgegeven. Maar de toeziende opperherder (Michaël) waakt. Nauwkeurig schrijft hij telkens op, hoe velen en wie onschuldig gedood werden. Hij legt den Heer der schapen de lijst voor. Deze legt die naast zich na ze verzegeld te hebben. In het voorbijgaan doe ik opmerken, dat, gelijk in de beschrijving van het eerste tijdvak duidelijk op de verwoesting van stad en tempel in 586 gezinspeeld wordt, zoo in die van de Perzische periode niet alleen van een terugkeer uit Babel maar ook van de steeds toenemende verspreiding onder vreemde volken melding wordt gemaakt. Vijf en dertig herders, d. i. de helft van het geheele aantal, hebben thans hun werk volbracht. Zoo toch hebben wij te lezen in plaats van het in alle handschriften voorkomende 36 of 37.

Van 90, 1 tot 90, 5 volgt nu de derde periode. Ook thans wederom dezelfde ontrouw bij de 23 herders, die elkander voortdurend vervangen. De ellende der schapen is er niet op verminderd. In plaats van viervoetige wilde dieren zijn het nu allerlei roofvogels, van welke zij veel te lijden hebben. Het is het tijdvak van af Alexander den Groote tot circa 200, toen voornamelijk de Syrische heerschappij zich gelden deed.

Met deze komen wij aan het vierde en laatste tijdperk, dat naar de bedoeling van den auteur eens eindigen zal met een volkomen verlossing. Het wordt ons beschreven Cap. 90, 6—38. In dit gedeelte van den droom vernemen wij dus niet slechts, wat voor den werkelijken auteur reeds tot het verledene behoorde, maar leeren wij ook de verwachtingen kennen, die deze zelf van een al meer en meer naderende toekomst zich vormde. En onder de laatste 12 herders, — zoo gaat Henoch nu voort met het verhalen van zijn droom, — werden uit die schapen kleine lammeren geboren. De raven vliegen op die lammeren toe en benemen een daarvan het leven. Maar die lammeren krijgen hoornen. Wel trachten de raven die hoornen te verbreken, maar één schaap (lees: lam) erlangt zulk een krachtigen en grooten hoorn, dat niet alleen de anderen zich bij dat lam aansluiten, maar ook de raven niets meer vermogen. Van nu af ontstaat een bittere strijd. Het lam met den grooten hoorn schreeuwt om hulp. Daar komt plotseling de man, die op de herders toezicht moet houden en doet hem weten, dat zijn hulp zal komen (90, 6—14).

Wie herkent hier niet in die „lammeren" de religieus-patriottisch gezinde „nieuwere generatie" die in het begin der Syrische periode in de Chasidim allengs opkwam en in de Maccabeesche heldenschaar haar hoogtepunt bereikte? De vraag is: aan wien hebben wij te denken bij den „grooten hoorn" (90, 9)? De meesten der tegenwoordige uitleggers denken hierbij aan Johannes Hyrcanus (135—106). Zoo, om slechts enkelen te noemen, Dillmann, Tideman, Schürer, Drummond, Beer. Sommigen geven met Hilgenfeld en Oort aan Alexander Jannaeus (105—79) de voorkeur. Voor ons tegenwoordig doel is het allerminst noodig in dezen partij te kiezen, noch ook verder in te gaan op de ietwat grootere afwijking van Charles, die, zooals wij boven reeds zagen, aan Judas Maccabaeus († 160)

gedacht wil hebben. Hoofdzaak is, dat wij nu eindelijk zijn gekomen aan den tijd van den werkelijken schrijver, en het nog overig gedeelte van den Henochdroom (vs. 15 of 16—38) ons dus inzicht kan geven in de eschatologische verwachtingen van dezen schrijver uit de dagen der Hasmoneërs. Dat wij toch aanvang en einde van dit tijdperk niet al te scherp hebben af te bakenen, maar min of meer en gros hebben te nemen, brengt de aard van ons onderwerp van zelf reeds mede.

Letten wij nu allereerst op die eschatologische verwachtingen in het algemeen, dan op de Messiasfiguur, die wij daarbij ontmoeten. Wat vooreerst de meer algemeene verwachting aangaat, al dadelijk zij opgemerkt, dat ook hier, evenals in 1—36, alles tot het einde toe op aarde en wel in het heilige land voorvalt. Overigens zijn het verschillende bestanddeelen, die onze aandacht trekken. Eerst is er sprake van een periode van strijd (vs. 16—19). De anti-goddelijke machten, vertegenwoordigd door de Israël verdrukkende Heidensche volken en door de afvallige Israëlieten, doen, naar het bekende schema van Ezechiël, een laatsten aanval op het godsvolk, maar door Gods toorn opent zich de aarde en verslindt hen. In het droomgezicht wordt die periode van strijd aldus afgebeeld, dat aan de schapen een groot zwaard wordt gegeven. Vervolgens maakt de auteur ons opmerkzaam op een in de nabijheid van Jeruzalem te houden gericht (vs. 20—27). Het wordt geleid door God met bijstand van zes (zeven) aartsengelen. De verzegelde boeken worden geopend en voorgelezen door den opzichthoudenden engel, die vs. 22 nader wordt aangeduid als een der zeven. Twee categoriën van engelen ontvangen nu hun welverdiende straf. Eerst de gevallen engelen van Gen. 6, die zooveel ellende onder de menschen veroorzaakt hebben en sinds eeuwen reeds in een duistere plaats bewaard werden; dan de 70 engelen, die voor Israël hadden moeten waken, maar op zoo trouwelooze wijze van hun taak zich gekweten hebben. Met de zoo even genoemden gaan zij naar de plaats der verdoemenis, vol vlammend vuur. Een gelijk lot, maar op een andere plaats, is bereid voor de afvallige Joden. Ook zij zullen branden voor eeuwig in een diepte der aarde in de nabijheid van Jeruzalem (de Gehenna).

Wij hooren dan verder van een „nieuw Jeruzalem", (vs. 28—30) opgebouwd door God, grootscher en heerlijker dan het oude. Dit laatste wordt ingepakt en weggebracht naar het zuiden des lands. Inwoners van het nieuwe Jeruzalem zijn alle Israëlieten, die aan het oordeel ontkomen zijn. De andere bewoners der aarde, die Israël niet hadden verdrukt (de dieren der aarde en de vogelen des hemels in het droomgezicht), stroomen toe om Israël hulde te bewijzen en zich aan dat volk te onderwerpen.

Volgens vs. 31 wordt nu ook Henoch door de drie aartsengelen, die volgens 87, 3 hem naar een hooge plaats (het Paradijs) hadden weggeleid, het nieuwe Jeruzalem binnengebracht. Met hem verschijnt ook Elia, die blijkens 89, 52 eveneens daar vertoefd had. Uit deze mededeeling mogen wij afleiden, dat onze auteur van de onderstelling uitging, dat gelijk de boozen zouden worden opgewekt om in de Gehenna hun rechtmatige straf te ondergaan, zoo ook de vromen zouden herleven, ten einde met Henoch en Elia onder de gezaligden van het nieuwe Jeruzalem te worden opgenomen. Intusschen wordt aan het slot van 90, 31 ons herinnerd, dat die overbrenging van Henoch en Elia, en mitsdien ook de vestiging en de bereiding van het nieuwe Jeruzalem, aan het houden van het oordeel voorafgaan.

De toestand nu, waarin de bewoners van het nieuwe Jeruzalem verkeeren, wordt ons vs. 32—36 beschreven als een ware heilstaat. Wij vinden daar in grooten getale vereenigd vooreerst de vrome Israëlieten, allen rein en goed, dan de martelaars van vroeger tijden, en bijeengebracht hen, die alom verstrooid waren. Eindelijk ook andere volken, die bij Israël zich aansluiten. Allen verzamelen zich in Jeruzalem, terwijl God groote vreugde in hen heeft. Bovendien, het is nu een tijd van vrede. Het groote zwaard, volgens 90, 19 den schapen in handen gegeven, wordt verzegeld en ter bewaring in Jeruzalem opgeborgen. In den vollen zin des woords alzoo een heilstaat op aarde na opstanding en oordeel. Dat overigens die heilstaat bestemd was om eeuwig te duren, wordt wel niet met ronde woorden uitgedrukt, maar blijkt toch eensdeels uit den aard der zaak zelf, anderdeels uit de overbrenging van Henoch en Elia, die toch geacht moeten worden nu tot beter conditie gekomen te zijn.

Toch zijn hiermede des schrijvers verwachtingen van de toekomst nog niet ten einde. De droom van Henoch is nog niet uit. En ziet — zoo verhaalt hij verder (vs. 37 en 38) — er werd geboren een witte stier met groote hoornen. Alle dieren des velds en alle vogelen des hemels vreezen hem en brengen hem hulde. En ziet, de natuur van al die dieren wordt veranderd. Zij worden alle witte stieren. De beeldspraak is duidelijk. Eenstemmig is men van oordeel, dat door die woorden gezinspeeld wordt op een in den kring van den auteur bestaande zoogenaamde Messiasverwachting en den door die Messiasfiguur aan te brengen zegen. De vraag is nu maar: in welke verhouding staat die Messias tot de overige bestanddeelen der hier voorkomende eschatologie en welk karakter moet aan zijn persoonlijkheid en aan zijn werk worden toegekend? Wat de eerste vraag betreft, Charles (bl. 258) en Beer (bl. 298) zijn van meening, dat deze aan het slot en na afloop van het wereldrama te voorschijn tredende Messias hier eigenlijk geen plaats heeft, geen rol heeft te vervullen en niets meer is dan een litterarische reminiscentie. Zooals de laatste het uitdrukt: „Seine Person gehört hier einfach mit zu dem officiell-traditionellen dogmatischen Repertoir der Synagoge." Ziedaar een verklaring, die niet bevredigt. Met recht heeft Dillmann er op gewezen, dat de auteur vs. 31 met ronde woorden te kennen geeft, hoe hij in zijn schilderingen zich niet altijd aan de tijdsorde houdt, maar soms tot een zakelijke rangschikking zich bepaalt. Laat ons ook niet vergeten, dat wij hier niet met een systematische uiteenzetting maar met een kunstig verdichten droom te doen hebben, waarbij het er op aankwam hier en daar een greep te doen en in enkele forsche trekken indrukwekkende beelden voor oogen te tooveren. Uit de late en geïsoleerde vermelding van deze Messiasfiguur volgt dus niet dadelijk, dat wij haar verschijning op het wereldtooneel zoo laat eerst te denken hebben. En wat de bewering betreft, dat deze Messias in het geheel geen rol te vervullen zou hebben, reeds vs. 37 en vooral vs. 38*a* getuigt van het tegendeel. De beteekenisvolle verandering toch van al die schapen, lammeren en ook andere dieren in witte stieren, die wij ons toch wel niet hebben voor te stellen als eerst geschied, toen het groote en ruime huis van vs. 36

(Jeruzalem) betrokken was, wordt met de verschijning van dien eenen machtigen stier in onmiddellijk verband gebracht. Nu eerst is ook aan het 89, 10 bedoelde euvel voorgoed een einde gekomen. Alles is tot den oorspronkelijken staat van reinheid teruggekeerd, en het gansche tafereel heeft zoo een waardig en passend slot. Alleen zou men de vraag kunnen stellen, of dit slottafereel van den oorspronkelijken maker van het droomgezicht afkomstig is, dan of het wellicht in den geest van dien auteur door een latere hand daaraan is toegevoegd. De toch altijd ietwat zonderlinge en geïsoleerde plaatsing van den Messias zou bij deze laatste onderstelling niet weinig zijn opgehelderd.

Ons blijft nu nog de vraag ter beantwoording over, welk karakter in overeenstemming met de hier ons aangeboden gegevens aan die Messiasfiguur en aan haar werkzaamheid moet worden toegekend. Voor een volledige behandeling van dit punt is het zeer te bejammeren, dat wij van een deel van 90, 38 geen gebruik kunnen maken. De tekst is daar uiterst onzeker. Bij Dillmann heet het, met uitsluiting van enkele als Christelijke interpolatie gesignaleerde woorden, omtrent den witten stier aldus: „De eerste onder hen [was het Woord en dat Woord] werd een groot dier en had groote en zwarte hoornen op zijn kop". Charles en Beer daarentegen vertalen naar een door hen beter gekeurde lezing: „En de eerste onder hen werd een buffel en die buffel werd een groot dier en had groote zwarte hoornen op zijn kop". Beer evenwel acht hier de woorden „en die buffel werd een groot dier" als later ingevoegd. De oorzaak van die verschillende lezingen schijnt deze te zijn. In den oorspronkelijken Arameeschen tekst kwam, naar men vermoedt, het woord רְאֵם of רֵים (buffel) voor, hetzij in den tekst zelven, hetzij, naar Dillmanns gissing, als kantteekening tot verklaring van „een groot dier". De Grieksche vertaler transscribeerde dit רְאֵם of רֵים als ῥημ, wat door den Aethiopiër als ῥῆμα werd opgevat en dienovereenkomstig ook in zijn vertaling werd opgenomen. Dat van een Christelijke glosse hier geen sprake kan zijn, blijkt hieruit, dat de Aethiopische vertaler niet het woord bezigt, waardoor λόγος gewoonlijk in het Aethiopisch wordt overgezet, maar

een, dat ῥῆμα beteekent. Zijn tal van pogingen reeds aangewend om hier eenig licht te ontsteken en tot waarschijnlijkheid te komen, wij zullen bij dezen stand van zaken wel het beste doen, wanneer wij, de besproken woorden overigens ter zijde latende, alleen aan het gemeenschappelijk erkende ons houden. Dien regel volgende, komen wij ten aanzien van de in dit stuk voorkomende Messiasfiguur en haar werk tot dit besluit.

1. De Messias ons hier geteekend is een mensch en niet meer dan dat. Had onze auteur (of zijn overwerker) bedoeld in hem een wezen van hooger orde te schetsen, hij zou hem dan in overeenstemming met de overal in dit droomgezicht gevolgde symboliek niet als een dier maar als een mensch hebben voorgesteld. Zoo immers was hij gewoon met engelen te doen zonder ook maar een enkele uitzondering (87, 2 en 3 89, 59. 61. 68 90, 17. 21. 22. 31 enz.). Toch is deze Messias in zeker opzicht boven zijn medemenschen verheven. Als witte stier wordt hij geboren. Meer dan zijn tijdgenooten is hij daardoor aan de vromen der eerste menschengeslachten gelijk, die ook als witte stieren worden afgebeeld.

2. De hier voorkomende z.g.n. Messias moge door de „sterke hoornen van den stier", die gewoonlijk teekenen zijn van heerschersmacht, aan den alouden idealen koning der profetische geschriften doen denken (Jes. 9, Jes. 11, Zach. 9, 9 enz.), toch is dit niet de eigenschap, die hier voornamelijk op den voorgrond treedt. De nadruk moet allereerst hierop vallen, dat hij is een stier van witte kleur, die in geheel dit droomgezicht zoo duidelijk uitkomt als zinnebeeld van reinheid en vroomheid. In overeenstemming met de zoo sterk uitgesproken tendentie van geheel dit tafereel, doet deze Messiasfiguur ons denken aan de werkzaamheid der profeten. Hij is de evenknie, de geestverwant van mannen als Noach, Abraham, Mozes, Elia, die als „witte" stieren of schapen zoo merkbaar op den voorgrond treden, ja zelfs een meerdere dan dezen.

3. De Messiaansche persoonlijkheid, door onzen auteur aan het eind der tijden te gemoet gezien, draagt, evenals geheel dit droomgezicht, een bij uitstek ethisch karakter. Niet alleen de gemeente zelve neemt toe in kracht, gerechtigheid en heiligheid, maar blijkens het algemeen erkende gedeelte van

vs. 38 ook haar groote voorganger en leidsman. Terecht verklaren Charles en Beer, dat het in de dagen van de eerste Hasmoneërs de tijd niet was om aan de verwachting van een Messiaanschen koning bijzonder veel waarde te hechten. Al sinds langen tijd trouwens bestonden onder Israël met betrekking tot de heilsverwachting in zekere kringen gansch andere idealen. Had niet reeds de auteur van Maleachi (3, 23 en 24) de gedachte uitgesproken, dat aan den oordeelsdag een profeet, een Elia, zou voorafgaan om het hart der vaderen terug te brengen tot dat der kinderen en het hart der kinderen tot dat hunner vaderen? Had niet betrekkelijk nog maar korten tijd geleden een man als Jezus Sirach (48, 10 en 11) aan het hierin uitgesproken denkbeeld bijval geschonken? Bovendien, getuigt niet het eerste Maccabeërboek (4, 46 en 14, 41), dat door de vromen van het daarin beschreven tijdvak een betrouwbaar profeet werd te gemoet gezien, die aan het verlangen naar inlichting te gemoet zou komen? In dit alles ligt iets, dat wel geen Messiasverwachting genoemd mag worden in den meest gangbaren zin van het woord, maar ongetwijfeld toch zulk eene zeer nabij komt. Men denke slechts aan de profetische zijde van het Messiasbeeld, die ook later niet zal ontbreken. Welnu, ik meen te mogen wagen de gissing, dat wij in dit Henochstuk wederom een samenvloejing hebben te zien van een tweetal op Israël's heilsverwachting betrekking hebbende ideeën. Op den ouden stam der in den meest letterlijken zin des woords bedoelde Messiasverwachting wordt geënt de eerst later voorkomende verwachting van den profeet, die komen zal. De ideale koning van vroeger is nu Messias-profeet geworden, en de tijd is niet ver meer, of wellicht reeds daar, dat men in Deut. 18, 15 de door de Schrift gegeven voorspelling zal beschouwen van een meer en meer zich ontwikkelende en meer op het ethische gerichte Messiasverschijning. In dien zin kunnen wij zeggen, dat wij in Henoch 90, 37 en 38 een Messiasverwachting vinden uitgesproken ver verheven boven die, welke wij in het Oude Testament bij profeten en sommige psalmisten aantreffen. Tot op zekere hoogte kunnen wij reeds hier gewagen van een Messias of Heiland in meer eminenten, religieusen zin. Tideman in zijn opstel Theol. Tijdschr. 1875 bl. 261—296 moge beweren, dat deze Messias

geheel „vervloeit in de aan hem gelijk geworden godsgemeente", de tekst zelf geeft, naar mij voorkomt, tot die bewering geen aanleiding. Veeleer moet daaruit worden afgeleid, dat de profetische superioriteit van dien Messias erkend blijft. Van hem heet het met nadruk, dat hij de eerste was, gelijk dan ook het groote dier, dat hem voorstelde, groote en zwarte hoornen bekwam.

Alles te zamen vattende, komen wij tot de conclusie, dat de algemeene heilsverwachting in dit Henochstuk, schoon alles op aarde voorvalt, toch reeds menigen metaphysischen trek heeft opgenomen. Het blijkt ons niet alleen uit het formeele oordeel, dat over engelen en menschen gehouden wordt, en uit de daarmede samenhangende noodzakelijk te onderstellen opstanding uit de dooden van boozen en goeden, maar ook uit het nieuwe door God gestichte Jeruzalem, dat het oude Jeruzalem vervangt. Wat de voorstelling van een Messias aangaat, hoe zuiver menschelijk deze ook gedacht moet worden, toch kan niet ontkend worden, dat ook hij op weg is een meer intensieve en eminente beteekenis te erlangen en ver verheven is boven den te verwachten koning van Israël eener vroegere periode.

D. 37—69(70).

Van alle Henochstukken is dit in eschatologisch opzicht het meest belangrijke. Hier ontmoeten wij voor het eerst den Messias, of, zooals hij in een later tijdperk gewoonlijk genoemd zal worden, den Christus in den vollen, eminenten zin des woords als religieusen Heiland. Letten wij allereerst op den inhoud van dit merkwaardige geschrift met inachtneming van het groot aantal interpolaties, waaraan het heeft blootgestaan. Het begint met een korte inleiding (Cap. 37), waarin het zich kennen doet als een „gezicht der wijsheid", een „leer der wijsheid" van Henoch, wiens stamboom naar het O. T. wordt opgenomen. Het boek is naar zijn inkleeding bestemd voor Henoch's tijdgenooten en verder ook voor al de geslachten, die komen zullen. Aan niemand was ooit grooter wijsheid verleend. Hem toch was toebedeeld het lot van het eeuwige leven.

Achtereenvolgens worden ons nu voorgehouden drie „Bilderreden" of מְשָׁלִים, d. w. z. paraenetische toespraken, meerendeels in visionairen en allegorischen vorm, die alle betrekking hebben op de naderende ontknooping van het werelddrama. Door een eindgericht zal God scheiding maken tusschen de vromen en de goddeloozen. De eersten gaan eeuwige zaligheid te gemoet op een vernieuwde „hemel en aarde", de laatsten zullen voor alle eeuwigheid naar de Gehenna verbannen worden en daar verloren gaan. De Messias nu is het, die naast God bij dit alles een hoofdrol vervult.

De eerste dier toespraken komt voor Cap. 38—44, met dien verstande evenwel, dat 39, 1 en 2*a* tot de Noachietische toevoegsels behoort, terwijl ook 41, 3—8 43 en 44 met hun physischen inhoud als interpolaties moeten beschouwd worden. Profetisch wordt in deze toespraak gewezen op den tijd, wanneer de gemeente der rechtvaardigen zal verschijnen en de Rechtvaardige d. i. de Messias zich aan hen zal openbaren, diens licht over hen zal opgaan. Wee dan den zondaars, want beter zou het voor hen zijn, indien zij nooit geboren waren. Vernederd wordt dan al wat hoog is. Ook voor de machtigen en koningen is dan de tijd gekomen. Van genade geen sprake meer (c. 38).

De auteur verhaalt dan verder, hoe Henoch door een wolk en stormwind van de aarde wordt weggevoerd. In een profetisch gezicht ziet hij de woningen der rechtvaardigen en de verblijfplaatsen der heiligen bij de engelen, die bidden voor de menschen; hun tallooze menigte; hoe gerechtigheid heerscht in hun dagen; hoe allen, met vuurglans versierd, den Heer der geesten loven. Reeds verlangt hij onder hen te wonen, zooals ook voor hem bestemd is. Diep getroffen heft hij een trisagion aan, welks inhoud ons wordt medegedeeld. Dan ziet hij, hoe ook de „niet slapenden" hun lied doen hooren, tot eindelijk, door het licht verblind, zijn aangezicht veranderd wordt en hij niet meer zien kan (39, 2*b*—14). Toch, nog één gezicht. Een ontelbare menigte staat voor den troon van God. Aan de vier zijden vier gezichtsengelen. De engel des vredes, die „met mij kwam", noemt hun namen. Het zijn Michaël, Rufaël, Gabriël en Fanuël. Ieder hunner heeft zijn taak. Michaël zingt zijn lied ter eere van God, Rufaël, die Tobit

3, 16 voorkomt als een engel der genezing, heft een zang aan voor den Uitverkorene en de zijnen, Gabriël bidt voor de aardbewoners en Fanuël weert de Satans van den troon van God (40). Voorts ziet Henoch de geheimenissen der hemelen, de verdeeling van het rijk en hoe de handelingen der menschen gewogen worden; eindelijk ook de woningen van de uitverkorenen en heiligen en hoe de daar niet behoorende zondaars worden weggedreven (41, 1 en 2). Ten slotte gewaagt Henoch bij wijze van personificatie van de wijsheid, die, omdat zij op aarde verstooten werd, in den hemel onder de engelen haar plaats erlangde, en van de ongerechtigheid, die met zooveel gretigheid op aarde ontvangen was (42).

Ook de tweede van deze parabolische toespraken (45—57), is niet ongeschonden tot ons gekomen. Terwijl 54, 7—55, 2 algemeen als een Noachietisch invoegsel erkend wordt, meent Charles, en naar mij voorkomt, op goede gronden, ook Cap. 50 en 56, 5—57, 3*a* aan een interpoleerende hand te moeten toeschrijven. Wij treffen daar eschatologische voorstellingen aan, die, aan een anderen gedachtenkring ontleend, ten eenenmale in strijd zijn met de leidende gedachten, die aan geheel dit stuk ten gronde liggen. Bovendien is het, vooral ten aanzien van Cap. 50 niet moeilijk aan te toonen, dat deze stukken het verband verbreken en alzoo ook uiterlijk de sporen van invoeging met zich dragen.

Liet de eerste „Bilderrede" ons een blik slaan op het hemelrijk, deels zooals het thans is, deels zooals het eens bij de voleinding zich zal openbaren, in de tweede komt het te houden eindgericht aan de orde, alsmede de persoon van den Messias. Wederom gaat een vermanende inleiding vooraf (45). Zondaars komen noch in den hemel noch op de aarde. Zij worden bewaard voor een dag van lijden en smart. Immers de Uitverkorene zal gericht houden over der menschen daden, en terwijl hemel en aarde vernieuwd worden, zal de Messias daar onder de vromen komen wonen, en zullen daarentegen de zondaars worden vernietigd. Na deze inleiding gaat Henoch verhalen, wat hij op zijn tocht door de hemelen als beeld van die toekomst aanschouwde en vernam. Het geheel splitst zich in drie afdeelingen. Allereerst (46, 1—48, 1) zag hij een Oude van dagen met een wit hoofd en in diens nabijheid een ander

persoon, wiens voorkomen was als dat van een mensch, maar die in liefelijkheid op een engel geleek. Door een engel verneemt hij, dat deze laatste de Menschenzoon is, bij wien de gerechtigheid woont, de Uitverkorene van God. Deze zal de koningen en machtigen vernederen en om hun goddeloosheid hun een ellendig lot doen toekomen, hen wegdrijven uit de huizen zijner gemeente. Verder is Henoch er getuige van, hoe in die dagen het bloed der rechtvaardigen als een gebed om wraak roept en de hemelingen daarmede instemmen. Hij ziet dien Oude van dagen op zijn rechterstoel, omringd door zijn heilige engelen. Alle harten dier hemelbewoners zijn vol vreugde, omdat nu recht zal worden gedaan. Ten slotte verschijnt nog voor zijn oog een bron der gerechtigheid, door vele bronnen van wijsheid omgeven, waaruit alle dorstigen zich laven.

In de tweede afdeeling (48, 2—51, 5 exc. cap. 50) volgen nu eenige nadere verklaringen omtrent dien Messias en omtrent de gevolgen van zijn verschijning. Wij vernemen, hoe hij reeds voor de schepping heeft bestaan, verborgen bij God en door Hem uitverkoren; hoe hij tot steun en vertroosting was voor de vromen, aan wie de Heer der geesten hem reeds geopenbaard had; hoe hij een wreker zou zijn van hun leven, maar de koningen en geweldigen der aarde aan zijn uitverkorenen zouden worden overgegeven, geen spoor van hen zou overblijven. Als een der voornaamste gevolgen van zijn verschijning wordt de opstanding der dooden genoemd. De Uitverkorene zal de rechtvaardigen en heiligen onder hen uitkiezen, omdat de dag hunner redding gekomen is. Hij zal dan als de door God verheerlijkte op diens troon plaats nemen. Alom, ook in de natuur, zal vreugde heerschen, nu de uitverkorenen (als) engelen in den hemel zijn.

In de derde afdeeling (52—56, 4) wordt ten slotte in parabolischen vorm nog eenige toelichting gegeven omtrent een en ander, dat met het eindgericht in verband staat. Zoo moet een allegoriseerende voorstelling van metaalbergen dienen om de majesteit en de macht van den Gezalfde te doen uitkomen. Henoch aanschouwt het voorts, hoe men te vergeefs door het aanbieden van geschenken aan het verderf zoekt te ontkomen. Voor zijn oogen ziet hij strafengelen de werktuigen en ketenen

vervaardigen, waarmede de verdoemden naar de plaats der pijniging, den oven van vlammend vuur, worden geleid. Eerst geschiedt zulks met de gevallen engelen, en wel ten aanschouwen van de koningen en machtigen, dan met dezen zelven en eindelijk met de overige zondaars. Alzoo wordt recht geoefend door den Uitverkorene Gods, zittende op den troon zijner heerlijkheid.

Wat eindelijk de derde parabolische rede betreft (58—69), naar alle waarschijnlijkheid is een deel van deze verloren geraakt door de invoeging van het groote Noachietische stuk 59—60 en 65—69, 25. Zij begint met een zaligprijzing van de uitverkorenen om het heerlijk lot, dat zij te gemoet gaan. Aan hun levensdagen komt geen einde meer. Altijd is het licht rondom hen. Bij toeneming zijn vrede en gerechtigheid hun deel, eeuwig licht voor den Heer der geesten (58). Onder het beeld van engelen, die met meetsnoeren naar het Noorden (het Paradijs) gaan, wordt dan in een eerste tafereel (61) de toekomstige samenleving van de uitverkorenen beschreven, met zinspeling ook op de bekrachtiging van hun geloof en hun gerechtigheid. Daarbij wordt herinnerd aan de opstanding uit de dooden, die zelfs hun ten goede zal komen, die op zee of in de woestijn het leven hebben verloren. Al de hemelbewoners hooren wij dan als met één stem den Uitverkorene prijzen. Deze wordt door God op den troon der heerlijkheid geplaatst, om gericht te houden over de heiligen in den hemel. Met het oog daarop heffen nu alle hoogere en lagere engelmachten een loflied aan, waarmede ook de Uitverkorene zelf instemt, en dat dienen moet tot verheffing van Gods genade en barmhartigheid.

Een volgend tafereel (62) doet ons wederom van het oordeel getuigen zijn, nu voornamelijk zooals het gaat over de koningen en machtigen. Zij worden opgeroepen om den Uitverkorene te erkennen. Als zij den Zoon des menschen zien op den troon zijner heerlijkheid, in de volle uitoefening zijner rechterlijke macht, dan staan zij beschaamd. Thans eeren zij hem, die vroeger verborgen en den uitverkorenen alleen geopenbaard was, maar wien nu heerschappij en macht over alle dingen gegeven werd. Te vergeefs bidden zij hem om barmhartigheid. Zij worden verstooten, aan de strafengelen overgegeven en zijn een schouwspel voor de uitverkorenen, die niet

nalaten hun vreugde daarover te kennen te geven. Dezen daarentegen zijn nu gered, voorgoed verlost van der boozen tegenwoordigheid. Voortdurend mogen zij genieten van den omgang met God en den Menschenzoon, terwijl zij met het kleed des levens omhangen worden. Op aangrijpende wijze wordt ons dan verder geschilderd (63), hoe de koningen en machtigen, met zware ketenen door de strafengelen weggeleid, dezen om een oogenblik rust smeeken. Zij willen voor den Heer hun schuld belijden. Reeds maken zij daarmede een aanvang. Zij loven God om zijn gerechtigheid, maar vinden geen rust. Alles is duister rondom hen. Vlammend hellevuur is het eenige wat hun overblijft. Vol schaamte en berouw zijn voor den Zoon des Menschen diezelfden, die vroeger altijd op hun rijkdom hadden vertrouwd. Verstooten worden zij van zijn aangezicht. Eenzelfde vonnis ziet Henoch (64) ook nog ten deel vallen aan de engelen, die aan de menschenkinderen verborgenheden geopenbaard hadden en hen tot allerlei kwaad hadden verleid. Na de belangrijke hierboven reeds vermelde inschuiving wordt deze derde rede besloten met een beschrijving van der uitverkorenen vreugde over het heil hun geschonken. Zij roemen er in, dat de naam van den Menschenzoon hun geopenbaard werd. Deze plaatst zich op den troon zijner heerlijkheid. Hem is geschonken alle macht. Zondaars en hun verleiders vergaan. In ketenen geboeid, worden zij weggeleid naar de verzamelplaats der verdoemenis. Daar worden zij opgesloten en komt ook aan hun werken een einde. Al het vergankelijke is nu voorbijgegaan, want de Zoon des Menschen is verschenen en zit op den troon zijner heerlijkheid. Zijn woord zal bestaan voor den Heer der geesten.

Ziedaar den inhoud van dit merkwaardige uit den Hasmoneëntijd tot ons gekomen boek. Met opzet heb ik dien eenigszins uitvoerig trachten weer te geven, omdat hij meer nog dan die van andere Henochstukken met eschatologische denkbeelden zoo is doorweven, dat wij ze daarvan schier niet kunnen losmaken.

Onmiddellijk na deze „Bilderreden" volgen als aanhangsels nog twee hoofdstukken: 70 en 71. In het eerste verhaalt Henoch, hoe hij na dit alles op geestelijke wagens tot den Menschenzoon en den Heer der geesten werd opgenomen en

in het Paradijs geplaatst, waar hij de vromen van den oudsten tijd aanschouwde. In het tweede deelt hij een theophanie mede, die hem „daarna" was te beurt gevallen. In een verrukking van zinnen zag hij zich eerst in een voorportaal des hemels verplaatst, waar hij Gods engelen vond en Michaël hem tal van geheimenissen toonde. Daarna tot in den hemel der hemelen opgetrokken, bevond hij zich in de nabijheid van Gods kristallen paleis. Omringd door Michaël, Ruphaël, Gabriël en Fanuël en verder door een groote menigte van engelen omgeven, treedt „het hoofd der dagen" daaruit te voorschijn. Bij monde van Michaël komt nu tot Henoch het woord, dat ik hier weergeef naar de jongste vertaling (van Beer bij Kautzsch II, 277) „Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird; Gerechtigkeit wohnt über dir und die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verläszt dich nicht. — Er ruft dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt; denn von dort geht hervor der Friede seit der Schöpfung der Welt, und also wird dir geschehen in Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Alle, die auf deinem Wege wandeln werden — du, den die Gerechtigkeit nimmer verläszt — deren Wohnungen und Erbteil werden bei dir sein, und sie werden sich bis in alle Ewigkeit nicht von dir trennen. So wird Länge der Tage bei jenem Menschensohn sein und die Gerechten werden Friede haben und seinen geraden Weg (wandeln) im Namen des Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit".

Van die beide aanhangsels nu moet minstens één als een later bijvoegsel worden aangemerkt. Het gaat toch niet aan de in 71 verhaalde verrukking van zinnen na Henoch's opname in het Paradijs te doen plaats hebben, zooals uit den aanhef van dat hoofdstuk zou moeten worden afgeleid. Terwijl Dillmann (ed. 1853) zich tegen 70 en voor 71 verklaart, omdat de voorstelling, als zou Henoch zelf van zijn opname in het Paradijs bericht hebben gegeven, hem tegen de borst stuit, heeft Charles hiertegen, en naar mij voorkomt terecht, niet het minste bezwaar. Integendeel, dat eerste aanhangsel schijnt hem een uitstekend slot toe op een werk, waartoe cap. 37 de inleiding vormde. Iets anders is het naar het oordeel van Charles met cap. 71. Op tal van ten deele zeer gewichtige gronden zoekt hij aan te toonen, dat dit èn wat gedachten-

kring èn wat woordenkeus betreft, met het doorgaand karakter van dit Henochstuk ten eenen male in strijd is. Inzonderheid zal dit ook de uitdrukking „Mannessohn" gelden, die hier in Ezechiëliaanschen zin zal moeten worden opgevat. Daartegen intusschen verzet zich Beer. Deze vindt hier met Baldensperger (Selbstbew. Jesu [2] § 13 f.) in werkelijkheid een identificeering van Henoch met den Menschenzoon, een incarnatie van dezen, en herinnert, dat Henoch in de Joodsche theologie met den מֵיטָטְרוֹן of *μετάθρονος* wordt gelijkgesteld. Wie denkt hierbij niet onwillekeurig aan den Christus der Clementinen, die als de profeet der waarheid, met verwisseling van naam en uiterlijke gestalte, de eeuwen doorloopt? (Clem. hom. 3, 20). Met het oog nu op dit verschil in opvatting zullen wij wel doen, wanneer wij bij onze beschouwing van de eschatologie van dit Henochstuk, waartoe wij thans willen overgaan, beide deze aanhangsels niet in rekening brengen, maar met Beer, althans het laatste, als van een zelfstandige Henochtraditie afkomstig aanmerken.

Uit het hierboven gegeven inhoudsoverzicht is ons gebleken, hoe ruime plaats in 37—69(70) door toekomstverwachtingen wordt ingenomen en welk een belangrijke rol daarbij aan een duidelijk uitgesproken Messiasfiguur wordt toegekend. Op beide deze punten vestigen wij afzonderlijk de aandacht. De algemeen-eschatologische verwachtingen komen hierop neer. Eens zal, voorafgegaan door een opstanding uit de dooden (51, 1 61, 5), een groot eindgericht worden gehouden (38, 1—3 41, 1 45, 2 47, 3 48, 8. 10 55, 3 63, 8), niet alleen over menschen maar ook over engelen (55, 4 64 69, 27). Den vromen zal dit oordeel ten goede komen. Immers op een vernieuwde aarde en hemel (45, 4 en 5) zal dan de gemeente der „rechtvaardigen" of „uitverkorenen" verschijnen (38, 1 en 2 53, 6 61, 2 en 3 62, 8). Gekomen is dan „het rijk" (41, 2), waar engelen en menschen onder onmiddellijke bescherming van God te samen wonen (39, 4—12). Terwijl zij in eeuwigen lichtglans zich verheugen (38, 4 39, 7 45, 4 51, 5 58, 3—6 61, 6) en voortdurend tonen des lofs hun van de lippen vloejen, (39, 7) rusten zij uit van al hun smarten (46, 8 48, 10 53, 7 62, 13) en is onvergankelijk leven hun deel (37, 4 58, 3 61, 3).

Voor de zondaars daarentegen zal het een dag van angst en nood zijn (45, 2 48, 8—10 55, 3 63, 8). Terwijl zij van de tegenwoordigheid der vromen en van de aarde verwijderd worden (38, 1—3 41, 2 45, 2, 6 62, 10 enz.), zijn eeuwig verderf en pijniging in het vuur hun deel (48, 9 56, 4). Ook de machtigen en koningen van des schrijvers tijd, die de vromen zoo verdrukt hebben, zullen dan op diezelfde wijze hun straf ontvangen (38, 4 en 5 46, 4—8 48, 8—10 53, 5 62, 1—12 63). Op genade valt niet meer te hopen (38, 6 62 63). Zij zijn den vromen een schouwspel (48, 9 62, 12). Evenals den vroeger reeds veroordeelden engelen, is ook hun een eeuwige verdoemenis bereid (55, 4 64 69, 27).

Is dit nu in algemeene trekken des schrijvers verwachting van de toekomst, wij willen thans meer bijzonder letten op de door hem daarin opgenomen Messiasfiguur. Hoe wordt zij aangeduid? Welke is de taak, die deze Messias heeft te vervullen? Hoe hebben wij naar des schrijvers bedoeling over zijn wezen te oordeelen? Ziedaar de vragen, die wij te beantwoorden hebben. Wat het eerste punt betreft, op een paar plaatsen slechts (48, 10 en 52, 4) wordt van den „Gezalfde" melding gemaakt. In den regel wordt de door dat woord bedoelde persoonlijkheid „de Uitverkorene" geheeten (40, 5 45, 3 49, 2 51, 3 en 5 52, 6 en 9 53, 6 55, 4 61, 5. 8. 10 en 62, 1), welke uitdrukking 38, 2 met „de Rechtvaardige" en een enkele maal (53, 6) ook met „de Rechtvaardige en Uitverkorene" wordt afgewisseld, terwijl 39, 6, althans volgens Charles en Beer, van „de Uitverkorene van rechtvaardigheid en van geloof" of „van trouw" wordt gewaagd.

Naast deze verschillende benamingen vinden wij den Messias ook nog aangeduid door een anderen term. Herhaaldelijk wordt in de overzettingen melding gemaakt van „dezen Zoon des Menschen", nu eens, zooals Charles (bl. 128) ons mededeelt, als vertaling van een Aethiopische uitdrukking, die met „filius hominis" gelijkstaat (46, 2. 3. 4 48, 2), dan weder van eene, die „filius viri" beteekent (69, 29), of ook wel van eene, die in het Aethiopisch zooveel zegt als „filius prolis matris viventium" (62, 7. 9. 14 63, 11 69, 26 en 27). Volgens Dillmann, Charles, Eerdmans en Beer zijn de drie hier genoemde Aethiopische termen of zegswijzen een min of meer slordige en on-

gelijkmatige vertaling van het Grieksche *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, waarmede het in het oorspronkelijk stuk voorkomende Arameesche woord Barnoš of Barnošo is overgezet. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat, als 62, 5 en 69, 29 in sommige Aethiopische handschriften „zoon der vrouw" wordt gelezen, deze blijkbaar foutieve varia lectio zich gereedelijk laat verklaren bij een Christelijk Aethiopisch afschrijver, vooral als wij bedenken, dat in 62, 5 ook het tekstverband daartoe aanleiding gaf.

Wat nu den oorspronkelijken term Barnoš of Barnošo aangaat, in het Grieksch door *υἱὸς ἀνθρώπου* of, zooals Charles wil, door *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* weergegeven, zonder eenigen twijfel is die ontleend aan Dan. 7, 13. Ook daar toch dezelfde verbinding ter eener zijde met den „Oude van dagen", bij Henoch als „het hoofd der dagen" aangeduid (46, 2 47, 3 48, 2), ter anderer zijde met een eenmaal te houden wereldgericht. Het eenig onderscheid is hierin gelegen, dat bij Daniël van een vereenzelviging van den als בר אנש verschenen en met een Joodschen Messias nog in het minst geen sprake is, bij Henoch daarentegen al de attributen van den eersten op den „Uitverkorene" of „Gezalfde" worden overgebracht. Beter uitgedrukt: Daniël's Heilandsbeeld, of in ieder geval het als zoodanig aangemerkte, wordt bij Henoch toegerust met denzelfden naam, waarmede profeten eener vroegere periode den idealen koning der toekomst plachten aan te duiden. Ook hier mogen wij een samenvloejing begroeten van oud-Israëlietische en latere Joodsche toekomstverwachtingen en heilsidealen, zooals ook een latere tijd er wel meerdere te aanschouwen geeft.

Intusschen is de vraag gerezen, of wij dien aan Daniël ontleenden term Barnošo of *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, zooals de Grieksche vertaling van Henoch dien heeft overgenomen, wel als naam en titel mogen beschouwen van den Messias der „Bilderreden". Het is bekend, hoe enkele jaren geleden daarover een strijd is gevoerd tusschen de hoogleeraren Eerdmans en Van Manen. (Theol. Tijdschr. 1893, 544 1894, 153 v.v. en 177 v.v. 1895, 49 v.v.). De eerstgenoemde komt op verschillende vooral aan het Arameesch spraakgebruik ontleende gronden tot de conclusie, „dat de uitdrukking „„Menschen-

zoon"" in de hoofdstukken 37—71 geen titel of naam van den Messias is". De laatste geeft (1894 bl. 185) in overeenstemming met Charles als zijn gevoelen te kennen, „dat in de gelijkenissen van Henoch (37—71) de „„Zoon des menschen"" wel degelijk voorkomt als een naam ter aanduiding van den Messias, blijkbaar ontleend, hoe dan ook, aan Dan. 7".

Naar aanleiding van dit geschil, door Prof. Oort (Theol. Tijdschr. 1900 bl. 455) een „netelig vraagstuk" genoemd, zij het mij vergund het volgende in het midden te brengen.

1. Zonder twijfel behooren wij recht te doen wedervaren aan Dr. Eerdman's opmerking omtrent de Arameesche uitdrukking barnoš of barnošo, dat practisch de beteekenis van bar = zoon geheel was afgesleten, zoodat wij strict genomen barnoš niet anders mogen vertalen dan door het woord „mensch".

2. In weerwil daarvan staat vast, dat onze auteur met zijn telkens herhaalde verwijzing naar een bepaalden barnoš in verband met „het hoofd der dagen" en „het komend wereldgericht" zijn lezers aan niemand anders wil doen denken dan aan het door Daniël reëel bedoelde en ook door hem reëel gedachte wezen, dat in de nachtgezichten als een verschijning wordt voorgesteld (Dan. 7, 13).

3. Gelijk de Talmudische Joden den als בר אנש verschijnenden Anani of Wolkenman met den Messias vereenzelvigden, zoo wordt bij Henoch de barnoš, van wien Daniël spreekt, eveneens klaarblijkelijk met den „Uitverkorene" of „Gezalfde" gelijkgesteld. Wat door de Talmudische schrijvers duidelijker en correcter wordt uitgedrukt, wordt bij Henoch min of meer bij verkorting aangegeven: de bepaalde d. i. welbekende barnoš. Bedoeld wordt in ieder geval ook door Henoch: datzelfde wezen, dat bij Daniël gezegd wordt in een nachtgezicht כבר אנש en met de wolken des hemels verschenen te zijn. De Talmudische schrijvers en Henoch, zij mogen zich verschillend uitdrukken, in den grond der zaak hebben zij toch op hetzelfde aan Daniel ontleende wezen het oog.

4. Uitgaande van deze opmerkingen, kom ik tot de conclusie, dat het betoog van Eerdmans, ook al houden wij ons aan zijn opvatting omtrent de beteekenis van het Arameesche woord barnoš en al willen wij toegeven, of liever op zijn ge-

zag aannemen, dat de Grieksche vertaling door υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου minder juist is, toch gevaar loopt aan de werkelijke bedoeling van den Arameeschen auteur te kort te doen. Ook deze wil bij den door hem gebruikten term, hoe dan ook nader te verklaren, aan den Messias gedacht hebben. Hij stelt dien barnoš met dezen op ééne lijn. Wat is dit anders dan met dien naam hem noemen, onder dien titel hem aanduiden? Wat maakt het uit, of de Grieksche vertaler minder correct is te werk gegaan en de door hem gegeven betiteling, schoon minder juist, in den loop der eeuwen het burgerrecht heeft verkregen? Ten overvloede zij hier herinnerd, dat Charles in zijn in 1899 uitgegeven „Eschatology Hebr. Jew. and Christ." in een uitvoerige noot op bl. 214 op gronden aan het Aethiopische taaleigen ontleend Eerdmans bestrijdt en tot de conclusie komt, „that in the Ethiopic expression „„Son of Man"" we have a Messianic title, and that this expression represents the Greek ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου". In hoever dit laatste een correcte vertaling van den oorspronkelijk Arameeschen term mag heeten, daarover laat Charles zich ter plaatse niet uit. Ons zij het genoeg te weten, wat in verband met Dan. 7 met de uitdrukking in quaestie bedoeld wordt.

Wij komen thans tot de vraag naar de taak van dien Messias, het karakter, waarin hij zich aan ons voordoet, en hoe wij over zijn natuur, zijn wezen hebben te oordeelen. Zijn taak kan in enkele woorden worden omschreven. De verschijning van dezen Messias heeft geen ander doel dan gericht te houden over engelen en menschen, ten einde daarna op een vernieuwde aarde aan het hoofd eener gemeente van uitverkorenen voor eeuwig met hen samen te wonen. Wat die verschijning aangaat, allen zullen hem zien (45, 3 62, 8 en 9), maar uit den aard der zaak volgt, dat dit alleen de vromen met blijdschap vervult (51, 5). Na langen tijd verborgen geweest te zijn (62, 7) vertoont hij zich voor hun oogen (38, 2). Bij het gericht, dat onmiddellijk op de opstanding volgt, (51, 1 en 2) heeft de Messias een werkzaam aandeel. Hij zit dan op den troon der heerlijkheid (45, 3 51, 3 62, 3 en 5 69, 27). Al het verborgene komt aan den dag (49, 3). Niet alleen menschen maar ook engelen wachten van hem hun vonnis of vrijspraak (55, 4 61, 8 en 9). Wel zien wij een enkele maal

God zelven als op den rechterstoel gezeten voorgesteld (47, 3 en volgens de handschriften ook 62, 2), maar deels is die verwisseling toe te schrijven aan de nauwe verwantschap tusschen het „hoofd der dagen" en den Messias, deels, zooals 62, 2 het geval schijnt te zijn, aan een minder correcte manier van uitdrukking in den tot ons gekomen tekst. Na het gericht zien wij den Messias werkzaam als hoofd van de gemeente der uitverkorenen, die hij op de vernieuwde aarde rondom zich vergaderd heeft en in wier midden hij woont (45, 4 en 5 53, 6 62, 14). Hij is dan, wat zijn karakter betreft, de geweldige en machtige (52, 4—9). Hij openbaart alle schatten van dat wat verborgen is (46, 3), en is toegerust met al die gerechtigheid en wijsheid, die hem in staat stellen een steun en licht te zijn voor allen, die hem toebehooren (38, 2 46, 3 48, 4 49, 1—4 51, 3, 62, 2 enz.).

Ten slotte blijft nu nog de vraag te beantwoorden, hoe wij hebben te oordeelen over het wezen of de natuur van dien Messias. Zonder eenigen twijfel is hij een bovenmenschelijk wezen. Daarvoor pleiten tal van argumenten.

a. De zoo nauwe betrekking, waarin hij, in overeenstemming met Dan. 7, tot God, den Heer der geesten, gedacht moet worden (46, 1, 2, 5).

b. De op verschillende plaatsen zoo duidelijk uitgesproken praeëxistentie van den Messias (48, 2—10 en 62, 7). Niet alleen toch werd zijn naam bij den Allerhoogste reeds genoemd, toen Henoch zijn visioenen ontving, maar uitdrukkelijk wordt gezegd, dat zulks reeds plaats had, eer de zon en de hemelteekenen het aanzijn hadden ontvangen. Met ronde woorden wordt hij de „verborgene" genoemd, die eerst later verschijnen zou, maar tevens verzekerd, dat hij ook als zoodanig een staf zou zijn voor de vromen, een licht voor de volken en de hoop voor alle bedroefden van hart. Wij hebben hierbij te denken aan al den rijkdom van kracht en vertroosting, die voor de verdrukte Israëlieten in die verwachting van een Messias gelegen was. Dillmann (1853) moge nog eenigszins aarzelen, Schürer, Charles en Beer zijn er ten volle van overtuigd, dat even goed als later in 4 Ezra 12, 32 en 13, 26 zoo ook hier aan een praeëxistenten Messias gedacht moet worden.

c. De verheven plaats, die 61, 10 en 11 aan den Uitverkorene wordt toegekend te midden van andere hoogere en lagere hemelmachten, die te zamen een loflied aanheffen ter eere van den Heer der geesten, terwijl eerst later (vs. 12) de uitverkorenen als mede daaraan deelnemende vermeld worden. Wij merken hierbij op, dat de Messias als gesubordineerd aan God wordt gedacht, voorts, dat eeuwen later tengevolge van verdere ontwikkeling aan den alsdan gewoonlijk Jezus Christus genoemden Messias te midden van de ἐξούσιαι ἀρχαὶ en κυριότητες een nog veel hooger rang wordt aangewezen (Eph. 1, 21 Col. 1, 16). Wellicht is het ook niet zonder beteekenis te achten, dat, als 40, 5 door een der Aartsengelen een lied ter eere van de uitverkorenen en hun Messias wordt aangeheven, dit loflied juist Ruphaël op de lippen wordt gelegd, van wien het vs. 9 heet, dat hij over alle krankheden en wonden der menschenkinderen gesteld is. Wie herkent hier niet den religieusen Heiland en Middelaar der menschheid, zooals een later geslacht hem vereeren zal?

d. Het feit, dat 52, 6 de macht en majesteit van den Messias met dezelfde woorden worden beschreven, die Ps. 97, 5 en Micha 1, 4 voor den ten gerichte komenden Jahwe gebezigd worden.

e. De alles omvattende heerschappij, die 62, 6 en 69, 29 den Messias wordt toegekend.

Op al de genoemde gronden mag met zekerheid worden vastgesteld, dat de hier voorkomende Messias in den vollen zin des woords van metaphysische natuur is. Hij is in dit opzicht ten eenemale onderscheiden van de Messiasfiguur, die wij in 83—90 hebben aangetroffen. Leerden wij deze laatste kennen als een eigenaardige vervorming van de oorspronkelijke Israëlietische Messias-idee in dier voege, dat zij in meer eminenten zin als die van een Messias-profeet werd opgevat, ook hier ligt iets dergelijks, een gelijksoortig proces, ten gronde. Ook nu staan wij voor een samenvloejing van reeds bestaande ideeën. Hoe nauw de verwantschap ook zijn moge van den Messias der „Bilderreden” met Daniël's Wolkenman, toch kunnen wij niet onopgemerkt laten, dat hij hier en daar geteekend wordt met trekken, die aan het oude profetische Messiasbeeld ontleend zijn. Hij heet „de Gezalfde”, wat toch

onmiskenbaar op den idealen koning van sommige psalmen wijst. Men lette er op, dat zelfs het program van Jes. 9 en 11 zijn invloed doet gelden. Wat anders volgt hieruit, dan dat ook hier twee stroomingen ineenvloejen? De in het boek Daniël uitgesproken heilsverwachting heeft zich verbonden met de in die dagen wel geheel en al verflauwde maar in de heilige geschriften toch altijd duidelijk verkondigde verwachting van een Messias. Beter uitgedrukt: zij heeft zich van de terminologie van deze laatste meester gemaakt en tot op zekere hoogte haar kleed aangetrokken. Zoo is de Wolkenman een Messias geworden, terwijl omgekeerd de oud-profetische, in de Schriften bewaarde, maar overigens opgegeven, verwachting van een idealen koning der toekomst zich getransformeerd heeft in de meer verheven voorstelling van een metaphysischen middelaar, door wien een eindgericht zal worden gehouden en het Godsrijk tot stand komt.

Volledigheidshalve zij nog opgemerkt, dat al is in het nu besproken Heilandsbeeld met den naam een en andere trek aan de oud-profetische Messiasfiguur ontleend, het toch over het algemeen meer overeenkomst vertoont met de door Daniël gegeven voorstelling, ja deze zelfs in meer dan een opzicht voorbijstreeft. Terwijl Daniël nog droomt van een op deze aarde te verwezenlijken Israëlietisch Godsrijk, zien wij in dit Henochstuk de oude aarde en hemel verdwijnen om voor een nieuwe aarde en hemel plaats te maken, waar de gezaligden te zamen met de engelen en aan dezen gelijk over hun voortdurende gemeenschap met den Menschenzoon zich verheugen mogen. Terwijl bij Daniël de heerschappij van den Wolkenman zich slechts over menschen uitstrekt, zien wij bij Henoch 37—69(70) ook de engelen door den Zoon des Menschen geoordeeld en gestraft. Alles neigt hier naar het transcendentale. En eindelijk nog, terwijl Daniël's Menschenzoon een zeer nevelachtige gestalte vertoont, zoodat het in waarheid toch individueel bedoelde juist niet zoo gemakkelijk en dadelijk valt te onderkennen, heeft Henoch's Messiasfiguur een meer concreten en tastbaren vorm, bij uitnemendheid geschikt om in sommige godsdienstige kringen van toen en ook van later tijd den Messias der profeten te vervangen en tevens aan te vullen.

Conclusie.

Het Aethiopisch Henochboek doet door zijn verschillende bestanddeelen ons zien, dat in den tijd der Hasmoneën (165—64), (dit tijdvak in ruimen zin genomen), in sommige Joodsche kringen eschatologische verwachtingen gekoesterd werden, die alle op een toekomstigen heilstoestand betrekking hebben. Terwijl deze op enkele punten met elkander overeenstemmen, loopen zij in andere opzichten, wat inhoud en karakter betreft, ver uiteen. Alle gewagen zij van een oordeel of gericht, dat aan het eind der dagen niet alleen over menschen maar ook over engelen zal gehouden worden en waarbij goeden en boozen voor altijd van elkander gescheiden worden. Bij alle wordt het eindoordeel voorafgegaan door een deels algemeene deels slechts gedeeltelijke opstanding van vroeger gestorvenen. Bij alle wordt het gevolgd voor de vromen door een eindeloozen tijd van geluk met of zonder individueele onsterfelijkheid, voor de boozen door eeuwige pijn en smart in een plaats der kwelling. Niet onbelangrijk evenwel zijn de punten van verschil. Voor een deel hebben zij betrekking op de wijze, waarop men den toekomstigen heilstaat der vromen naar uiterlijke verschijning en naar innerlijk karakter zich voorstelde, ook op de rangorde, waarin de verschillende eschatologische bestanddeelen elkander opvolgen, alsmede op de manier, waarop men de opstanding uit de dooden zich dacht. Anderdeels is het groote verschil gelegen in de al of niet voorkomende medewerking van een bemiddelenden Messias en in de opvatting van diens wezen en werk.

Met het oog nu op deze verschilpunten kunnen wij vierderlei richting onderscheiden. Hierbij valt op te merken, dat tot op zekere hoogte en ook in verband met andere verschijnselen van een vroeger of van hetzelfde tijdvak de eene als het ware uit de andere schijnt voort te vloejen, en in ieder geval een zekere neiging zich vertoonde om van het zinnelijke tot het meer geestelijke, het metaphysische en transcendentale op te klimmen.

1. Er was allereerst een kring, waar men den toekomstigen heilstaat nog op zeer zinnelijke wijze zich voorstelde, ongeveer zooals de profetische voorstelling van Jes. 65 en 66 die aan-

geeft, maar iets meer uitgewerkt en ontwikkeld. Alles valt voor op aarde. Na opstanding van de Israëlietische vromen en diegenen onder de boozen, die tijdens hun leven de verdiende straf nog niet ontvangen hebben, wordt op den Sinai door God een laatste gericht gehouden. De boozen worden in de Gehenna ter pijniging overgegeven. De vromen daarentegen worden naar een door God herschapen en gereinigd Jeruzalem gebracht, waar zij een langdurig en ook in zinnelijk opzicht recht gelukkig leven leiden. De gansche aarde en ook andere volken, nu tot God bekeerd, deelen daarin. Terwijl die heilstaat tot in eeuwigheid voortduurt, is van individueele onsterfelijkheid geen sprake. Uit zulk een kring is het Henochstuk 1—36 afkomstig.

2. Door anderen werd met verloop van tijd zulk een zinnelijke toekomstverwachting niet meer bevredigend geacht. Wel bleven ook zij getuigen van een gelukstaat, die op aarde tot stand zou komen na een oordeel over de boozen. Israël zou dan over zijn vijanden zegevieren en zelfs den volken tot zegen zijn, maar aan dien heilstaat zou geen opstanding voorafgaan. Alleen de dan nog levenden en aan het oordeel ontkomenen zouden daarvan kunnen genieten. Want, zoo redeneerde men, die aardsche heilstaat was het einde nog niet. Dit droeg niet zulk een zinnelijk, maar veeleer een geestelijk karakter. Eenmaal aan het eind der tijden zou nog een groot eindgericht plaats hebben. Dan gaat alles in het transcendentale over. De boozen ontvangen dan voor eeuwig hun straf in den Scheool, die nu in waarheid een hel wordt, terwijl de vromen, naar de ziel opgewekt, bij het verdwijnen der aarde in een nieuwen hemel over eeuwige zaligheid zich verheugen mogen. Het is de voorstelling, die in 91—104 wordt aangetroffen.

3. Anders wederom is de kring van gedachten, waarin wij 83—90 worden verplaatst. Wel is de aldaar voorkomende toekomstverwachting in zoover aan die van 1—36 verwant, dat ook nu alles tot het einde toe op aarde voorvalt, toch is zij in een ander opzicht ver boven deze verheven, omdat ook zij getuigenis aflegt van een meer geestelijke en wel bepaaldelijk ethische ontwikkeling. Bovendien hebben wij hier dit eigenaardige, dat een Messiasfiguur moet dienen dat zedelijk element van den heilstaat tot zijn hoogste toppunt te brengen.

Alles valt voor in het heilige land. Na een periode van strijd en een door God op wonderbare wijze verhinderden aanval van de gemeenschappelijk verbonden vijandige machten, wordt in de nabijheid van Jeruzalem een groot goddelijk eindgericht gehouden, voorafgegaan door een opstanding der dooden. De afgevallen en ontrouwe engelen worden in het eeuwige vuur geworpen, de zondaars vinden in de Gehenna hun plaats. De vromen daarentegen worden voor eeuwig bewoners van het door God nieuwgebouwde Jeruzalem, terwijl ook de overal verstrooide Israëlieten en de nu tot God zich bekeerende volken in hun vreugde en in hun geestelijke ontwikkeling deelen mogen. Wat den Messias betreft, dien men in dezen kring, naar het schijnt, tegemoet zag, geheel onzeker is het, waar wij hem te midden van andere eschatologische bestanddeelen te plaatsen hebben. Het ligt zelfs voor de hand te meenen, dat wij in hem een toevoeging van later hand te beschouwen hebben. Dit staat evenwel vast, dat hij een zuiver menschelijk karakter draagt en wij zijn werkzaamheid in overeenstemming met den in dit Henochstuk voorkomenden gedachtenkring als een profetische ons hebben voor te stellen.

4. Ten slotte was er in den tijd der Hasmoneën blijkens 37—69(70) in sommige Joodsche kringen een toekomstverwachting, die van al de genoemde voorstellingen hierdoor zich onderscheidde, dat daarin de neiging naar het transcendentale, consequenter en meer nog dan in 91—104 werd doorgevoerd. Deze toch is nu niet alleen van invloed op de eschatologische verwachting in het algemeen en de openbaring van den heilstaat, maar ook op den Messias, die daarbij een hoofdrol vervult. Onvoorbereid en plotseling treedt deze op als een hemelsch wezen, om na opwekking van de dooden voor de wereld te verschijnen en, met goddelijke macht en majesteit bekleed, over engelen en menschen het oordeel te houden. Hij wordt vereenzelvigd met Daniël's Menschenzoon. Door dat oordeel komt aan het werelddrama een einde. Hemel en aarde gaan voorbij en terwijl de uitverkorenen op een nieuwe hemel en aarde met de engelen en aan dezen gelijk, in gemeenschap met God en den Messias, eeuwige heerlijkheid genieten, zijn de zondaars met de gevallen engelen aan de vlammen van het eeuwige vuur ten prooi.

Ziedaar dan de verschillende nuancen van eschatologische verwachting, die blijkens het Henochboek in den tijd der Hasmoneën in sommige Joodsche kringen in omloop waren. Ten overvloede zij nog herinnerd, dat wij behalve de twee vroeger reeds genoemde hoofdstukken 70 en 71 ook cap. 105 buiten rekening hebben gelaten. Wel is daar van den Messias sprake als den Zoon van God, maar terecht heeft Charles op verschillende gronden aangetoond, dat dit stuk niet meer tot de afdeeling 91—104 behoort, maar aan een later levenden verzamelaar moet worden toegekend.

Wat nu de vier hierboven genoemde schakeeringen van eschatologische verwachting aangaat, ieder zal toestemmen, dat de laatstvermelde, die in 37—69(70) ons bewaard is gebleven, als de meest belangrijke erkend moet worden. Hier heeft de zucht naar het metaphysische en transcendentale, vooral ook wat den Messias zelven betreft, haar hoogtepunt bereikt. Ook in een volgend tijdvak heeft die voorstelling haar invloed doen gelden. Ja wij mogen niet onopgemerkt laten, dat wij haar in veelszins gewijzigden vorm in het N. T. terugvinden, als daar dezelfde verwachtingen worden uitgesproken met betrekking tot den Messias Jezus, die, na op aarde een leven van vernedering geleid, of zooals de oude Christenen het uitdrukten, geduld te hebben, door kruisdood en opstanding heen in den hemel is opgenomen om van daar wederkeerende aan het eind der tijden gericht te houden en zijn koninkrijk op te richten.

Door deze in 37—69(70) voorkomende eschatologische denkbeelden en inzonderheid door de Messiasverwachting, die wij daar hebben aangetroffen, worden wij ten slotte en als van zelf voor een tweetal vragen gesteld. Vooreerst, waar hebben wij de oorzaak te zoeken van die neiging tot het transcendentale, die wij in de ontwikkeling van de Joodsche eschatologie zoo duidelijk kunnen waarnemen, niet alleen ten aanzien van de heilsverwachting in het algemeen maar ook met betrekking tot de Messiasidee? Ik wensch thans op de beantwoording van die vraag niet in te gaan. Ik veroorloof mij alleen als mijn vermoeden uit te spreken, dat, waar uit oud-Israëlietische motieven zulk een ontwikkeling zich niet laat verklaren, wij aan vreemden en met name aan Parsistischen invloed zullen te denken hebben. Te eerder kom ik hiertoe,

omdat Prof. Oort, hoe ook geneigd den Parsistischen invloed op het Jodendom minder hoog aan te slaan, toch in Theol. Tijdschr. 1899 bl. 365—367 naar aanleiding van Stave's bekende verhandeling (Einfl. des Parsismus auf das Judentum 1898) voor de eschatologische denkbeelden in het algemeen een uitzondering schijnt te maken. Indien nu voor de eschatologie in het algemeen die invloed erkend moet worden, waarom dan ook niet voor de metaphysische Heilandsidee? Zijn niet in den Parsistischen godsdienst elementen voorhanden, die daarop wijzen?

De tweede vraag is deze: Welke factoren, hetzij dan feiten of voorstellingen, hebben samengewerkt om door voortdurende ontwikkeling ook in een volgend tijdvak den Messias van 37—69(70) eindelijk te doen overgaan in den Messias Jezus van het Christendom? Wat is de reden, dat men met dien Messias verbonden heeft den oudtijds zoo gevierden en tevens zoo beteekenisvollen naam Ἰησους? Hoe is men er toe gekomen ook met dien oorspronkelijk Joodschen Heiland in verband te brengen de in de oude mythologie voor de ideëele Middelaars zoo algemeen gebruikelijke en zinvolle denkbeelden van sterven en herleven? Ziedaar enkele punten van het groote probleem, dat den historielievenden theologen der 20ste eeuw wordt voorgelegd.

Kimswerd, 7 Dec. 1901. J. VAN LOON.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Dr. W. Wrede. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums.* (Gött. Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. XIV + 291 S.; geheftet Mk. 8, Lwbd. Mk. 9).

Bij den tegenwoordigen stand der kritiek is men aan een levensbeeld van den Jezus der geschiedenis nog niet toe. Wie in den Nieuwtestamentischen bodem gaat delven om bouwstoffen daarvoor machtig te worden, bespeurt telkens opnieuw, dat het gevondene wel bij de een of andere *Christus*figuur, niet bij het beeld van den historischen *Jezus* past. In stede van de vele Levens van Jezus, die een vorig tijdperk ons naliet, te vermeerderen, geeft dan ook in onze dagen een omzichtiger onderzoek de voorkeur aan grondige détail-studie. Het materiaal moet eerst getoetst worden, vóór men werk van wetenschappelijke waarde kan leveren. Hierover zijn vrijwel allen het eens. Maar in de praktijk van het onderzoek loopen de gevoelens over de betrouwbaarheid der bronnen voor Jezus' leven, over de verklaring der teksten, over de synthese der verschillende berichten tot één karakterbeeld, verre uiteen. Te meer, omdat bij velen vooroordeelen — vooral leerstellige — in het spel zijn, die de vrijheid van onderzoek belemmeren.

Op geleerden van zeer verschillende richting heeft echter éene episode uit de Evangeliegeschiedenis den indruk van groote betrouwbaarheid gemaakt, nl. het verhaal van Petrus' belijdenis, Mtth. 16 : 13 vv. en gelijkluidende plaatsen. Vrij algemeen beschouwen zij het hier beschrevene als een keerpunt in de geschiedenis des Heeren: kort vóór den beslissenden tocht naar Jeruzalem komen de discipelen bij Caesarea Philippi tot het ware inzicht omtrent het Messiasschap van hunnen Meester.

Dit verhaal dient den Breslau'schen hoogleeraar Wrede als uitgangspunt voor eene grondige bespreking van het Messiasgeheim. Vooraf laakt hij met groote onbevangenheid van oordeel de methodische fouten, waardoor het onderzoek maar al te dikwerf onvruchtbaar wordt. Men mag nooit vergeten, dat de geschriften, die ons over Jezus' leven moeten inlichten, het werk van *Christenen* zijn. Deze Christenen hebben, van het standpunt der Gemeente uit, minder rekening gehouden met de eischen eener nuchtere geschiedschrijving dan wel met de godsdienstige behoeften hunner lezers. Een ander gevaar voor den onderzoeker is, dat hij te snel den bodem van het Evangeliebericht verlaat om het voor de geschiedenis van Jezus te gebruiken. Ongelooflijke trekjes worden dan weggelaten; de rest, al of niet gewijzigd, zal wel historie zijn! Voor die dwaze methode stelt Wrede de eenige juiste in de plaats, welke allereerst vraagt: Wat heeft de schrijver aan zijne lezers willen zeggen? Maar bovenal waarschuwt hij voor psychologische gissingen, waartoe men zich op dit gebied zoo licht laat verleiden (S. 1—4; vgl. S. 74, 86 ff.).

Schr. gaat uit van de Markushypothese; ons Markusevangelie of een geschrift, dat daarop allermeest gelijkt, zal aan Mtth. en Lk. ten grondslag liggen. Maar ook de berichten van dit Evangelie moeten oordeelkundig worden gebruikt, want Markus denkt en onderscheidt niet historisch. In tegenstelling met de heerschende meeningen op dit punt gelooft W. niet aan eene innerlijk logisch-samenhangende en historisch-verstaanbare opvatting van het Messiaansche leven des Heeren bij Mk. Deze Evangelist heeft geenszins een ontwikkelingsgang willen schetsen, waarbij Jezus-zelf, de leerlingen, het volk, langzamerhand en achtereenvolgens, over het geheim der Messianiteit worden ingelicht. De voorstelling, die hij geeft, is te verward, dan dat men zich daaruit onmiddellijk een helder beeld van een en ander zou kunnen vormen (S. 5—22).

Hierop gaat schr. over tot de bespreking der „Selbst-verhülling des Messias" (S. 22—81). Nog na de belijdenis van Mk. 8 : 27 v.v. houdt Jezus zijne Messiaansche waardigheid streng geheim. De daemonen, die als bovennatuurlijke wezens in eene onmiddellijke betrekking staan tot den Zoon Gods, kennen haar; om die reden moet Jezus hen telkens verbieden,

zijn hoogen rang te verraden. Het regelmatig terugkeeren van dezen trek maakt zijne historiciteit reeds verdacht; psychologisch is hij onverstaanbaar en vindt zijn grond in de supranatureele zienswijze van den Evangelist. Maar die trek zou geen zin hebben, zoo Mk. daaraan niet, als tegenstelling, de gedachte had verbonden: over het algemeen kende men Jezus' waardigheid nog niet. Waarom gebiedt Jezus, haar geheim te houden? Paedagogische bedoelingen en vrees voor de Romeinen kunnen deze taktiek niet verklaren. Wrede wijst op een verwant verschijnsel: het gebruik, door Jezus van de παραβολαί gemaakt, die bij Mk. niets dan „raadselen" beteekenen. De oudste voorstelling schijnt, dat Jezus tot het volk op geheimzinnige, de waarheid bedekkende wijze sprak, maar tot de discipelen openhartig. We staan hiermede blijkbaar op den bodem van latere opvattingen in de Gemeente en hebben niet met geschiedenis te doen. Het denkbeeld van het Messiasgeheim is een theologisch denkbeeld, inhoudend, dat Jezus' Messiasschap gedurende zijn aardsche leven volkomen geheim *is* en *moet zijn;* niemand, behalve de vertrouwde leerlingen, mag er van vernemen; met 's Heeren opstanding heeft echter de onthulling plaats; dán vangt eene gansch nieuwe periode aan, blijkens Mk. 9 : 9, 4 : 22. Dit is het „punctum saliens" in Markus' opvatting dezer zaak. Het Messiasgeheim wordt bovennatuurlijk gedacht: de kennis van Jezus als den Messias is geen vrucht van nadenken of verhelderd inzicht, maar gave van boven. Tot den inhoud van dat geheim behooren Jezus' wonderwerken, zijn gansche leer, de zin zijner parabelen, bovenal de noodzakelijkheid van zijn lijden, sterven en opstanding.

Eene eigenaardige tegenstelling tot de openbaring waarmede de discipelen bevoorrecht worden, vormt de mededeeling, dat het geheim voor hen niettemin geheim *blijft* (S. 82—114). Door zijne bovennatuurlijke kennis daartoe in staat gesteld, voorspelt Jezus hun zijn lijden, sterven en opstanding — maar zij begrijpen het niet. Eerst na de opstanding vallen hun de schellen van de oogen. In dit alles moet men nu geen historische kern gaan zoeken: het behoort tot het schema van Markus' boek, dat de leerlingen zich bij elke voorspelling van dien aard blind en onbevattelijk betoonen. Zij worden nooit wijzer door wat ze zien en hooren. Zulke menschen zijn in

de werkelijkheid schier ondenkbaar. Tegelijk strekt deze onbevattelijkheid hun bij den Evangelist niet tot oneer. Zij is zelfs iets zeer natuurlijks vóór de opstanding. Enkele berichten, volgens welke zij den Heer beter begrijpen, bewijzen slechts, dat niet overal door Markus dit dogma der onbevattelijkheid is toegepast. De voorspelling van het lijden heet hier duister en onbegrijpelijk: maar in dit denkbeeld spiegelen zich niet de werkelijke verhoudingen van Jezus' dagen, doch de dogmatische overtuigingen van een lateren tijd af, die in het lijden en den dood des Heeren een paradoxen goddelijken raadslag zag. De hun medegedeelde zaken blijven bij de jongeren latent aanwezig tot op den tijd der opstanding; dan wordt hun het vroeger onbegrepene klaar en helder en moeten zij de nieuw verworven kennis verspreiden als apostelen.

Terugkomend op de belijdenis van Petrus, Mk. 8 : 27 vv., tracht W. te bewijzen, dat deze pericoop niet de historische mededeeling eener episode in het leven der discipelen is, maar de dogmatische voorstelling illustreert, dat de leerlingen openbaringen ontvangen en het volk niet (S. 115—123).

Natuurlijk was het denkbeeld der geheime Messianiteit bij de Evangelieschrijving niet streng vol te houden. Mk. wilde door zijn boek Jezus als den Godszoon schilderen, en de Jezus, die zich als Godszoon streng verborgen hield, zou niet geschilderd *kunnen* worden. Zoo bleef er voor den Evangelist niet anders over, dan door korte opmerkingen de openbaringen als het ware half weder terug te nemen. Dit is de grond der tegenstrijdigheid, die we op dit punt telkens in het Evangelie ontmoeten (S. 124 ff.). Want — Wrede kan het niet genoeg herhalen — Markus' werk behoort tot de Dogmengeschiedenis en niet tot de levensbeschrijvingen in den eigenlijken zin. Hij tracht denkbeelden tot geschiedenis te maken en komt daardoor af en toe tot mededeelingen, die, uit geschiedkundig oogpunt, zinneloos zouden moeten heeten. De idée van het Messiasgeheim maakt hij o. a. aanschouwelijk in de berichten van Jezus' opzoeken der eenzaamheid, het naar huis zenden der genezenen, het ontwijken der groote menigte, het beklimmen van den berg. In één woord: het Markus-Evangelie, door een sterk vergrootglas bekeken, geeft voor het oog een litterair product in den geest van het Johannes-Evangelie (S. 145).

Op de vraag of Mk. het Messiasgeheim zelf heeft uitgedacht, antwoordt schr. beslist ontkennend. Het is eene voorstelling, die stellig in een kring van personen heeft geleefd. Vóórdat de Markus-hypothese met haar hedendaagsch gezag was bekleed, vond men het karakter van Mk. dikwijls mysterieus; thans staan de meesten niet zoo onbevangen tegenover hem, dat ze zijn onhistorisch karakter durven erkennen (S. 146 ff.).

Vervolgens komt W. tot het onderzoek der z. i. jongere Evangeliën, van Mtth. en Lk. (S. 150—179). Voor den eersten Evangelist heeft het denkbeeld van 't Messiaansche geheim minder beteekenis; hij laat dikwijls het verbod, om Jezus bekend te maken, en andere soortgelijke trekken weg. Er wordt bij hem niet gedacht aan eene onderscheiding van twee perioden: één tijd van verborgenheid en één van openbaring; de in de schatting der Christenen aanmerkelijk gerezen discipelen verstaan Jezus beter dan het volk en zijn de wettige vertegenwoordigers zijner leer. Lukas staat, met het oog op ons vraagstuk, dichter bij Mk. dan bij Mtth. Het nationaal-politiek milieu der discipelen maakt hun de lijdensgedachte onverstaanbaar.

Volgens het Johannes-Evangelie (S. 179—206) worden vele gebeurtenissen uit Jezus' leven eerst na de opstanding door de discipelen begrepen. Oorzaak hunner onbevattelijkheid is de groote klove, die gaapt tusschen hen en de transcendente leer des Heeren. De tegenstellingen van geheim en open spreken, van nog niet gegeven en later door den Geest mede te deelen leer mogen, volgens schr., niet verklaard worden uit het historisch besef van den Evangelist, dat zijn leeftijd eene meer ontwikkelde leer bezat dan de apostolische periode. Zij zijn veeleer ontstaan uit de voorstelling, die Joh. huldigt aangaande het standpunt, door de jongeren tegenover Jezus en diens leer ingenomen. De domheid der discipelen moet de woorden over de toekomstige onderwijzing door den Geest krachtiger doen uitkomen. Het is eene merkwaardige tegenstrijdigheid, dat Jezus in dit Evangelie telkens op eene hoogere openbaring in de toekomst wijst en toch bij zijn leven reeds *alles* zegt. Gelijk Christus bij Mk. zich verbergt en toch overal zich openbaart (anders zou de Evangelist weinig te verhalen hebben gehad), zoo moet hij bij Joh. den leerlingen de volledige openbaring nog onthouden en haar toch tot het laatste

woord toe mededeelen. De voorstelling eener geheel geopenbaarde en niettemin verborgen blijvende leer verschijnt in verschillende vormen, het karakteristiekst Joh. 14 : 26, 16 : 4: de Geest zal in de toekomst niet zoozeer nieuwe dingen leeren, maar aan alles herinneren wat Jezus gezegd heeft. Het volk verstaat niet of verstaat verkeerd bij Joh. De oorspronkelijke gedachte zal geweest zijn; Jezus sprak op aarde in raadseltaal. Bij de schildering van het onderwijs, dat de discipelen genieten, krijgt dit denkbeeld vooral zijne scherpe uitdrukking, en wel omdat hier de andere traditioneele voorstelling, dat de jongeren Jezus vóór zijn dood niet konden verstaan, zich er mede verbond. Joh. staat in dezen het dichtst bij Mk.

Eene „Geschichtliche Beleuchtung" vormt het laatste deel van W.'s boek. De voorstelling: Jezus heeft tot de opstanding toe zijne Messianiteit geheim gehouden, en de andere: door de discipelen werd hij voor de opstanding niet begrepen, zijn verwant, maar niettemin zelfstandig. De eerste (S. 209 ff.) kan niet ontstaan zijn uit eene Joodsche Messiasvoorstelling (te vinden Justinus, Dial. c. Tryph. Jud. c. 8), maar wèl uit de Christelijke, dat Jezus eerst met de opstanding Messias wordt (vgl. Hand. 2 : 36 en Paulus). Daaruit ontwikkelde zich de gedachte: de aardsche Jezus was reeds de Messias, duidelijk te vinden in het vierde Evangelie. De feiten van het aardsche leven des Heeren verkregen daardoor een nieuw gewicht en een ander aanzien: ze werden in het Messiasbegrip opgenomen (S. 214 ff.).

Of Jezus zich werkelijk voor den Messias heeft uitgegeven is eene vraag, die hier niet beantwoord behoeft te worden. Het is schr. slechts om de opvatting onzer Evangelisten te doen (S. 219 ff.). Bij hen moet hij eigenlijk als zoodanig nog komen in de toekomst en toch wordt feitelijk reeds het gansche leven van Jezus als openbaring en bewijs zijner Messianiteit beschouwd. 't Geheimzinnig waas, waarin dit Messiasschap gehuld is, vooronderstelt onbekendheid met de openlijke, en aldus de *toekomstige* Messianiteit. Reeds bij zijn leven moest Jezus getoond hebben, later Messias te zullen zijn; men wist echter, dat hij het voor de opstanding niet was geweest. Vandaar, dat men het denkbeeld: „hij is de Messias" steeds weder ten halve terugnam.

Het Pinksterverhaal der Handelingen leert, dat de discipelen

na de opstanding door den Geest tot hooger inzicht worden gebracht (S. 229 ff.). Voor Joh. vallen Paschen en Pinkster zelfs samen. De verschijningen van den verrezen Heer hebben bij de jongeren plotseling een ommekeer in hunne voorstelling omtrent hem teweeggebracht.

Bij Mk. zijn reeds sporen van de natuurlijke „tendenz" om Jezus' leven steeds meer tot een spiegel zijner Messianiteit te maken. Vandaar de tegenstrijdigheden, waarop gewezen werd. Petrus' belijdenis staat tusschen de beide hoofdgedachten van de Christuskennis, die slechts door bovennatuurlijke openbaring verkregen wordt, en de onbevattelijkheid der jongeren in: geschiedenis zoeke men niet achter dat bericht (S. 235 ff.). Bij Lk. is het denkbeeld der toekomstige Messianiteit nog duidelijk bewaard; naar die oudere opvatting duidt hij de jongere van de geheime Messianiteit om (S. 241).

Ten slotte geeft W. een overzicht van de verdere geschiedenis dezer voorstellingen (S. 242—251), die, als overgangsvoorstellingen, slechts eene *korte* geschiedenis hebben gehad. Bij Justinus en in Gnostische litteratuur komen de leerlingen na de opstanding door Jezus' onderwijs tot een nieuw inzicht. Eene gemoedservaring der discipelen had het denkbeeld der geheime Messianiteit gewekt; het werd levendig gehouden door de blijvende belangstelling in de discipelen als de autoriteiten van het Geloof; maar de Gnosis heeft het van een „tendenz" doortrokken en het tot middel gemaakt om hare bijzondere leer door Jezus' gezag te bevestigen. Het klassieke bewijs hiervoor is de Pistis Sophia: de parabel staat daarin tegenover de παρρησία als voorheen staat tot thans; alles, wat Jezus gesproken heeft, had een dieperen zin. De eenvoudige gelijkenissen, oorspronkelijk dienende tot leering, worden reeds spoedig tot raadseltaal, die verklaring behoeft; bij Joh. kleeft het mysterieuze reeds aan Jezus' geheele leerwijze; maar ten slotte wordt de gansche overgeleverde leer, zooals ze in de dan afgesloten Evangeliën voorhanden is, tot παραβολή, tot onverstaanbaar mysterie, om ze met fatsoen ter zijde te kunnen schuiven.

Op dit slot van W.'s werk volgen nog 7 „Exkurse", handelende over 1) de Belijdenis van Petrus, 2) opvattingen van de verboden in de kritiek, 3) het paedagogisch motief bij Klostermann en Zahn, 4) eenige nieuwere opvattingen over de

lijdens- en opstandingsprofetie des Heeren, 5) den tekst van Mk. 10 : 32, 6) Mk. 10 : 47—48, 7) voorgangers, die deels tot dezelfde slotsommen zijn gekomen als W., onder wie ook onze landgenoot Hoekstra (Th. T. 1871) wordt genoemd.

Een „Stellenregister" vergemakkelijkt het gebruik van dit belangrijke boek.

Het geheel is, wat Prof. Wrede in zijn eigen taal een „anregendes Buch" zou noemen, dat getuigenis aflegt van de hooge kritische bekwaamheid en fijne combinatiegave van den schrijver; leerrijk van het begin tot het einde, ook daar, waar men zelf andere meeningen is toegedaan.

Wij zagen, dat W. van de Markus-hypothese uitgaat; waarmede hij echter geenszins wil beweren, dat het vraagstuk der prioriteit van Mtth. of Mk. reeds voorgoed is opgelost. De belijdenis van Petrus geeft reeds aanstonds stof tot vruchtbare vergelijking. Mtth. 16 : 13 vv. is, dunkt mij, tegenover Mk. 8 : 27 vv. een oudere vorm van het verhaal. Al dadelijk maken de woorden *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Mk. 8 : 27) den indruk, eene onnoodige uitbreiding te zijn, door den „nauwkeurigen" Markus gemaakt. Wijl hij *τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππου* door *τὰς κώμας Κ. τ. Φ.* had vervangen, was het wel noodig *ἐν τῇ ὁδῷ* in te lasschen, omdat het hier medegedeelde toch niet in meer dan één dorp tegelijk kon geschied zijn. Eindelijk — Matth. geeft blijkbaar het minst gepolijste bericht, wanneer hij de beide vragen van Jezus aan de discipelen in dezen vorm geeft: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*; en *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*; in verband met vs. 13 zou men als tweede vraag verwacht hebben: *ὑμεῖς δὲ τίνα λέγετε εἶναι τὸν υ. τ. ἀ.*; of andersom als eerste vraag: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*; waarbij dan vraag en antwoord van vs. 15—16 passen. Mk. en Lk. hebben de moeilijkheid opgeheven door den laatsten weg te kiezen.

Het komt mij voor, dat veel, wat W. aanvoert om Markus' prioriteit te bewijzen, ook de tegengestelde meening kan bevestigen. Dat de beschouwing van het Messiasgeheim voor Mtth. niet de beteekenis bezit, die het voor Mk. heeft (S. 151 ff.) zou zich zelfs uit den hoogeren ouderdom van den eersten Evangelist best laten verklaren. Bij Mtth. vindt men daarvan slechts geringe sporen, bij Mk. beheerscht het bijna

de gansche geschiedschrijving, bij Joh. zien we de voleinding.

Maar wat beteekent het woord „Messias" in de uitdrukking „Messiasgeheim"? Is hier sprake van een Messiasschap naar Joodschen trant of van de Christuswaardigheid naar de opvatting der Christelijke Gemeente? Het moge bezwaarlijk zijn, deze begrippen scherp te omlijnen en streng uiteen te houden — te onderscheiden zijn ze niettemin. Dit erkent W. ook (S. 74 ff., S. 216 ff.). Het lag niet in zijne bedoeling, de vraag te behandelen, of Jezus zich zelven voor den Messias heeft gehouden, maar zijn onderwerp staat met die vraag toch in nauw verband en hij schroomt niet, haar in het voorbijgaan ontkennend te beantwoorden (S. 220 ff.). Prof. Van Manen kwam in dit tijdschrift verleden jaar tot de slotsom, dat Jezus kort voor zijn dood zich in den kring der zijnen als Messias kan hebben laten zalven. Mtth. heeft dit bericht reeds onkenbaar gemaakt, omdat voor hem Jezus veel meer dan de Joodsche Messias de metaphysische Godszoon was. Het oudste Evangelie en de oudste traditie aangaande Jezus zijn twee gansch verschillende zaken. Onder de vele bewerkingen van het oudste geschreven Evangelie schijnt mij, om verschillende redenen, het werk van Mtth. ouder dan dat van Mk. Deze overweging kan echter zeer goed samengaan met het gevoelen, dat Mk. zich in zijne schildering van den Zoon Gods nauwer heeft aangesloten bij dat oudste Evangelie dan Mtth., terwijl deze meer aan de traditiën uit den kring der Jezusleerlingen heeft ontleend.

In W.'s boek acht ik het bewijs volkomen geleverd, dat de berichten omtrent Jezus' geheimhoudingsgeboden en het doel, dat hij zich met zijne gelijkenissen gesteld zou hebben, onhistorisch zijn en slechts de opvattingen van den Evangelist weêrgeven. Tegenover het zweren bij de betrekkelijk groote historische betrouwbaarheid van het tweede Evangelie — een typisch-Duitschen hartstocht (S. 11, Anm. 1; S. 129 ff.) — is W.'s strenge kritiek eene ware verfrissching. Hier en daar (bv. S. 83 ff.) mag zijne kritische behandeling der teksten schitterend worden genoemd; zijne kritiek van anderer meeningen eveneens (bv. S. 37 ff., 90 ff.). De kern van het boek vormt de poging om het Messiasgeheim te verklaren. Hoe gaarne ik ook in dit opzicht het vernuft van den schr. erken, dit gedeelte bevredigt mij niet. Het Messiasgeheim zal volgens

hem de nawerking zijn van het gevoelen, dat de Opstanding het begin der Messianiteit is, in dagen, toen men Jezus' leven reeds met Messiaanschen inhoud vulde. Uitgaande van Mtth. kom ik tot de volgende slotsommen.

Mtth. had 8 : 4, 9 : 30, 12 : 16 Jezus de genezenen doen verbieden, hem bekend te maken. Bij het laatste bericht wordt de bescheidenheid des Heeren als motief genoemd; deze verklaring van den Jezajaanschen tekst (W., S. 155) schijnt mij althans juist. Dit Schriftbewijs, dat ook in het geval, 8 : 4 beschreven, kan gelden, doet Joodsch-Christelijke herkomst vermoeden. Mtth. 9 : 30 is de zaak blijkbaar anders: het verbod mist zijn doel ten eenenmale. Dat is vervolgens voor Mk. de manier geweest, om de verboden des Heeren in zijn Evangelie te gebruiken. Mk. 1 : 40 vv. neemt het verbod uit Mtth. 8 : 4 over, doch slechts om als middel te dienen tot grooter verheerlijking van den Christus: de genezene geeft ruchtbaarheid aan de zaak en groote scharen stroomen toe. Dit heeft, dunkt mij, niets gemeen met de voorstelling, dat Jezus eerst na zijn aardsche leven Messias wordt. Tot dezelfde pompeuze wijze van beschrijving behooren de teksten: Mk. 1 : 24 vv., 5 : 7 en 20, 7 : 24 en 36. Op de gelijkluidende plaatsen heeft Mtth. niets van geheimzinnigheid; maar Mk. had, hetzij bij hem (Mtth. 9 : 24), hetzij in hnnne gemeenschappelijke bron, dit trekje gevonden en gebruikt het nu telkens ter illustratie van de grootheid des Heeren, die met alle geheimhouding spot. Wanneer de Christus zelf zijne majesteit tracht te verbergen, dan komt ze eerst recht schitterend uit. De geheimzinnigheid is op de schilderij van Jezus' leven en werken de schaduw, door den Evangelist kunstmatig aangebracht om de heerlijkheid zijns Heeren nog scherper te doen uitkomen.

Het is voldoende bekend, dat Mk. dergelijke middelen veel gebruikt. Om Jezus' succes als prediker in een glansrijk licht te stellen, laat de Evangelist hem telkens de eenzaamheid opzoeken, omdat de menigte, die zich om hem verdringt, te hinderlijk wordt (3 : 9 en 20, 4 : 1, 5 : 24 enz.), en als hij naar woeste streken is ontvlucht, komt zij hem daar zoeken (1 : 37 en 45, 2 : 13, 3 : 7 v. enz.). Maar als dat eenmaal erkend is, dan laat het zich ook zeer goed begrijpen, dat overal, waar Mk. het verbod vermeldt, hij daardoor eigenlijk reeds eene open-

baring van 's Heeren majesteit proclameert. Dit is Mk. 5 : 43 duidelijk. Mtth. vermeldde: „het gerucht ging door het gansche land"; bij Mk. wordt aan de weinige omstanders een verbod gegeven het wonder te verhalen. Maar nog onder den indruk der lezing van Mk. 1 : 27, 1 : 40, 5 : 20 vullen wij al dadelijk in gedachte aan: „het gerucht verspreidde zich echter door het gansche land"; en die aanvulling is stellig in Markus' geest, want zoo iets *kon* niet verborgen blijven (tegenover W. S. 237).

Eene andere eigenaardigheid van Mk. is, dat hij gaarne daemonen ten tooneele voert. Vier malen (1 : 25, 1 : 34, 3 : 12, 5 : 20) wordt ook tot hen het verbod gericht (deze trek komt bij Mtth. niet voor). In deze gevallen zou met meer grond aan het „Messiasgeheim", zooals W. dat bedoelt, gedacht kunnen worden. Immers — de daemonen kennen den Christus, omdat zij behooren tot de bovennatuurlijke sfeer, waaruit hij stamt: ja, volgens Mk. zijn zij, naast God en Christus-zelven, de eenige wezens, die Jezus als den Godszoon kennen. In zooverre meen ik tegenover W. (S. 77, Anm. 1) Hoekstra's gevoelen te moeten verdedigen, die meende, dat Jezus als Davidszoon of Messias, volgens Mk., bij eenige menschen, als Godszoon slechts bij hoogere wezens bekend was. Zij alleen betitelen hem als „Heilige Gods" of „Zoon (des allerhoogsten) Gods" (1 : 24, 3 : 11, 5 : 7). Als zoodanig is hij voor menschen onkenbaar. Bij Mtth. verraadt Johannes de Dooper kennis van den Godszoon, door aanvankelijk hem niet te willen doopen; de Godsstem bij den doop is ook voor hèm bestemd — Mk. laat het eerste bericht achterwege en het hemelwoord, dat Jezus tot zoon Gods verklaart, is slechts tot Jezus-zelven gericht. Zelfs Petrus' belijdenis gaat bij Mk. m. i. niet verder dan de theocratische Messianiteit; Mk. 8 : 29: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*. Dogmatische reden verhindert den tweeden Evangelist de woorden *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος* aan menschen in den mond te leggen. De vraag van den Hoogepriester, Mtth. 26 : 63, wordt onder aanroeping van den *levenden* God (16 : 16) gedaan en luidt: „Zijt gij de Christus, de Zoon Gods"? In het kader van Mk. past zij niet; de eed bij den levenden God blijft achterwege, en de wijziging: „Zijt gij de Christus, de Zoon van den Hooggeloofde?" (*εὐλογητός* = בָּרוּךְ) geeft een Joodschen tint aan dit Christusschap. Eene schijnbare uitzondering

maakt slechts de hoofdman bij het kruis, Mk. 15 : 39, maar die ziet Jezus dan ook het πνεῦμα, dat hem tot Godszoon maakt, uitblazen (vgl. Meyboom, Geschiedenis en Critiek der Marcus-hypothese, Amst. 1866, blz. 141).

Een en ander noopt tot de bewering, dat Mk. wel degelijk eene valsche of ontoereikende Joodsche Messiasvoorstelling onderscheidde van de ware, die hij zelf voordroeg (tegenover W., S. 77). Niettemin schijnt het verbod, tot de daemonen gericht, geene bijzondere verklaring te vorderen. Het berust op dezelfde Christusschildering, als waaruit ik de andere verboden heb trachten te verklaren: de wonderbaarlijke majesteit van den Christus kan niet verborgen blijven; hoe meer de Christus zich verbergt, des te treffender het is, dat hij zóó schitterend openbaar wordt.

Hierin kan ik dus met W. medegaan: dat wij geene historie mogen zoeken in dezen trek; maar ik zou er nòg iets minder in willen zoeken dan hij doet (S. 227 f.). Hij acht het denkbeeld der geheime Messianiteit geboren uit het samentreffen der twee denkbeelden: Jezus is Messias geworden door zijne opstanding, èn: Jezus' aardsche leven moet toch ook blijk geven van zijne waardigheid. W. acht het eerste denkbeeld het oudste, dat wij kennen ten aanzien van Jezus' Messiasschap (S. 216). De teksten, die hij uit de niet-Evangelische litteratuur aanhaalt, zijn echter m. i. vrij jong. Hand. 2 : 36 maakt deel uit van de rede van Petrus, die stellig het werk is van den eindredactor der Handelingen (± 130). Tot denzelfden tijd behoort de door W. niet vermelde plaats uit Paulus' rede vóór Agrippa, Hand. 26 : 33. Rom. 1 : 4 is van den Katholiseerenden bewerker van den Romeinenbrief en niet veel vroeger te stellen. Dit denkbeeld stamt, naar ik meen, uit een tijd, toen men trachtte de volgende twee voorstellingen te verzoenen: 1) Jezus is de Messias, wiens παρουσία verwacht wordt (het gevoelen der Jezusleerlingen), 2) de Zoon Gods is Jezus (Paulinisten). De verzoening werd beproefd door de voorstelling: Jezus is Zoon Gods geworden door de opstanding. De eerste voorstelling: Jezus is, reeds bij zijn leven, de Messias geweest, is de oudste. De tweede: de Zoon Gods, een metaphysisch wezen, is tijdelijk vereenigd geweest met Jezus, moet de voorstelling van het Oudste Evangelie geweest zijn, en

schr. zelf geeft bewijzen aan de hand voor dit gevoelen (S. 222, Anm. 2). Telkens zegt Jezus in de Evangeliën: „Ik ben (niet) gekomen, om enz." — dezelfde gedachte als Rom. 8 : 3: de Christus is gezonden, uit den hemel nedergedaald. Het Oudste Evangelie zal niet veel meer bevat hebben dan berichten aangaande de komst, het lijden en de opstanding van den Heer (Ignat. ad Philad. 9, vgl. Marcion's Evangelie bij Tert. adv. Marc. IV, 7—8); maar die in dit alles zich openbaarde als Gods Zoon, die hij niet *geworden is* door zijn dood of opstanding, maar die hij *was* van den beginne, ja, reeds vóór zijne komst. De oudste Jezusleerlingen zullen Jezus, misschien reeds bij zijn leven, voor den Messias hebben gehouden, en daarna zijn lijden en dood hebben opgenomen in hun Messiasbegrip. In dit alles zijn zij vervulling der Schrift gaan zien. Maar dan moest Jezus zelf dien droeven afloop ook wel hebben voorspeld. Zoo werd zijn aardsche leven beschouwd als het nederige bestaan van den lijdenden knecht des Heeren, dat echter eerlang gevolgd zou worden door eene komst in heerlijkheid, de *παρουσία*, die eigenlijk de wáre komst zou zijn. Mtth. heeft van deze speciaal-Palestijnsche traditie meer opgenomen dan Mk.

Nu rest nog de bespreking van het verbod van Petrus' belijdenis en de verheerlijking op den berg. Beide verhalen schijnen mij toe oorspronkelijk in de periode na de opstanding te hebben behoord. Zij hadden betrekking op den Zoon Gods, die aan de oude leerlingen als zoodanig verschijnt en door hen erkend wordt. Alweder een verzoeningsmiddel tusschen hen, die Jezus voor den Messias houden, en hen, die den Zoon Gods in Jezus verschenen achten te zijn: na de opstanding hebben zelfs de oudste leerlingen de zekerheid en het inzicht verkregen, dat Jezus de Godszoon was. Bij de latere Evangelieschrijving is men op die verhalen gaan vooruitloopen; met zooveel andere stof werden ze verlegd naar een vroeger tijdperk in 's Heeren leven. In elk geval behoorden ze niet tot *τὰ περὶ Ἰησοῦ*, bij de oudste gemeente bekend, en kon slechts het verbod van bekendmaking 't gemis aan traditie hieromtrent verklaren. Mk. 8 : 30 heeft dus geen betrekking op de daarop volgende profetie van lijden, sterven en opstanding.

In de oudste berichten omtrent Jezus zullen ook reeds sporen van geheimhouding zijn voorgekomen, doch daar hunne

reden van bestaan in het verband der geschiedenis hebben gehad. Zoo wijkt Jezus, Mtth. 4 : 12, op het hooren van Johannes' gevangenneming naar Galilea uit — voor lijfsbehoud; eveneens na Johannes' dood, Mtth. 14 : 13. Voor den metaphysischen Godszoon is zoo iets niet passend (Mk. 1 : 14, 6 : 31).

Een belangrijk deel van W.'s boek loopt over Jezus' spreken in gelijkenissen (S. 51—65), dat ook met het Messiasschap *na* den dood in verband wordt gebracht (S. 69 ff.). Tegen zijne verklaring van Mk. 4 : 21 v. moet ik bezwaar maken. De verzen staan hier blijkbaar in een minder natuurlijk verband dat bij Matth.; Mk. geeft ze als een voorbeeld van de gelijkenissen. 4 : 33 wijst hierop: er zijn eenige parabelen voorafgegaan; deze zijn telkens met καὶ ἔλεγεν ingeleid. „Zoo iemand ooren heeft om te hooren, die hoore", 4 : 23, bewijst mede, dat Mk. hier een parabel des Heeren voordraagt soortgelijk als die aan 4 : 9, 7 : 16 voorafgaan. Over het Messiasgeheim kan ik in die verzen 4 : 21 v. niets vinden. Vs. 21 bedoelt hetzelfde als Mtth. 5 : 15: de leerlingen zijn het licht der wereld, moeten daarom schijnen voor de menschen. Dit denkbeeld van een verborgen licht brengt Mk. op de verwante voorstelling van iets verborgens, dat openbaar wordt, Mtth. 10 : 26 vermeld. Daar zegt Jezus, bij de uitzending der leerlingen, zinspelend op de miskenning, die hen wacht (10 : 25): niets is verborgen, wat niet geopenbaard zal worden, en bedekt, wat niet gekend zal worden. Wat ik u in de duisternis (= onder ons) zeg, zegt dat in het licht (= in wijden kring), en wat gij in het oor hoort (fluisteren), predikt dat op de daken". D. i., in verband met 10 : 23: bij de παρουσία zal bekend worden, dat de leerlingen noch hun meester met Beëlzebul in contact staan, en in de verzekerdheid van en de hoop op die toekomstige rechtvaardiging moeten ze vrijuit getuigen (vgl. 1 Kor. 3 : 13 de ἡμέρα κυριακή, die alles openbaar zal maken). Mk. acht echter met 4 : 22 hetzelfde bedoeld als met 4 : 21 : laat uw licht schijnen! en moet nu de Futura wel veranderen en ἵνα c. Optat. Aor. schrijven. Zoo ontstaat de onverstaanbare wending, dat, wat eerst als λύχνος is aangeduid, nu plotseling κρυπτόν en ἀπόκρυφον wordt genoemd. Op den klank af heeft Mk. twee ongelijksoortige uitspraken verbonden.

Volgens Mtth. dienen de parabelen niet slechts om de

menschen niet wijzer te maken dan ze zijn, maar zelfs om hen te verwarren (Mtth. 13 : 13—15). De discipelen hebben veel voor boven het volk: het is hun gegeven *γνῶναι τὰ μυρτήρια*; zij krijgen de toepassing der parabelen op het koninkrijk Gods (13: 11, 13 : 18—23, 36), gelijk ze ook bevoorrecht worden met bijzonder onderricht (5 : 1, 13 : 36 enz.), hetgeen aan hen ook wel besteed schijnt te zijn (17 : 13, 14 : 33, 16 : 17 vv.). Aan dit alles kan weder traditie omtrent Jezusleerlingen ten grondslag liggen. Maar Mtth. zelf had reeds eene meer ontwikkelde Christologie: de bovennatuurlijke Godszoon is voor menschen niet te kennen, het natuurlijke verstand kan niet bij zijne leer. Vandaar de staaltjes hunner onbevattelijkheid (15 : 16, 16 : 7 vv., 17 : 17).

Bij Mk. is dit onverstand nog veel grooter, en Jezus vaart er veel krasser tegen uit (Mk. 6 : 52, vgl. Mtth. 14 : 22—33; Mk. 8 : 17—18, vgl. Mtth. 16 : 7 vv.; Mk. 9 : 10, 32). De leerlingen begrijpen niets, al wordt alles hun verklaard. Hunne domheid levert weder een donkeren achtergrond, waardoor de glorie van den Christus helderder uitkomt (vgl. S. 107). Terecht heeft W. dus verband gezocht tusschen het spreken in gelijkenissen en de verboden om Jezus bekend te maken. Beide trekken zijn echter, bij Mtth. zoowel als bij Mk., — doch bij Mk. verreweg het meest — aangewend om de mysterieuze majesteit en bovenaardschen luister des Heeren te teekenen: hij is het licht, dat door de duisternis niet wordt begrepen. Mk. toont weder, 4 : 10, door den vorm der vraag, jonger te zijn dan Matth.: *ἠρωτοῦν . . . τὰς παραβολάς* (vgl. 7 : 17: *ἐπηρωτοῦν αὐτὸν τὴν παραβολήν* = den zin dezer afzonderlijke gelijkenis: hetgeen pleit tegen W.'s opvatting (S. 56), dat Mk. 4 : 11 geen sprake zou zijn van eene duiding der parabelen). Mtth. 13 : 10 had de vraag duidelijker gesteld, maar de strenge onderscheiding tusschen *ὄχλος* en *μαθηταί* treedt bij Mk. meer op den achtergrond: het is hem voornamelijk om eene glorieuze schildering van den Christus te doen. De leerlingen en *οἱ περὶ αὐτόν* — de kring is hier ruimer, en ook dáárdoor wordt het verschil tusschen exoterisch en esoterisch onderricht kleiner — ontvangen den mysterieuzen zin, die in de gelijkenissen ligt, te hooren, al is het ook aan hen eigenlijk niet besteed. (Dit is zeer juist beschreven, S. 101).

Ondanks alle aanmerkingen, die ik gemeend heb te moeten maken, neem ik toch niets terug van den lof, dien ik boven aan het boek gaf. Vooral als „Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums", zooals schr. het zelf noemt, bewijst het belangrijke diensten; en de vele lezers, die ik het toewensch, zullen ten slotte met mij erkennen, dat er veel uit te leeren valt.

Dr. G. Vellenga. *De H. Doop naar het N. Testament.* Utrecht, Kemink & Zoon, 1901. 88 blzz. Prijs *f* 0.90.

Dr. V. heeft zich tot taak gesteld, den Doop te beschouwen „voor zoover als er in het N. T. uitdrukkelijk over gesproken „wordt" (blz. 1). Van die taak heeft hij zich naar eisch gekweten: de behandeling zijner stof is helder en ordelijk. Achtereenvolgens bespreekt hij Matth. 28 : 19, de Evangeliën, de Handelingen, de Brieven, en geeft in 't laatste hoofdstuk zijne slotsom.

Naar aanleiding van Mtth. 28 : 19 spreekt schr. over de Drieëenheid. Ook al kan men toegeven, dat de Triniteitsgedachte hier in kiem voorhanden is, toch zal velen met ons de vergelijking tusschen de drie goddelijke personen en de drie afmetingen in de natuur (11) hoogst zonderling en gezocht voorkomen, evenals de aanwijzing der Drieëenheid in het verhaal van Jezus' doop (17 v.).

Dr. V. schijnt ons beter exegeet dan criticus. In kleinigheden durft hij kritiek oefenen, een bijbelsche beeldspraak niet gansch en al juist noemen (58), aan de woorden der doopformule tornen (82) — maar de boeken des N. Testaments zijn hem blijkbaar betrouwbare historische bescheiden, die een zuiver beeld geven van hetgeen door Jezus en de zijnen verricht en bevolen is. Anders zou bv. de vraag kunnen opkomen (16), of Jezus' doop niet eer accommodatio, dan lustratio of inauguratio mag heeten (cf. Hieron. adv. Pelag. III, 2). Het zich laten doopen kan immers ook tegenover menschen en bestaande zeden πρέπον zijn. — Evenmin houdt schr. rekening met de oude traditie, o. a. in het Ebionietisch Evangelie bewaard, die bij 's Heeren doop de hemelstem laat zeggen: ἐγὼ

σήμερον γεγέννηκά σε. Deze wijst op eene oude opvatting, volgens welke Jezus eerst bij den doop Messias geworden is, en die ons kanonieke Markus-Evangelie beheerscht. — De lijnrechte tegenspraak tusschen Joh. 3 : 22, 26, 4 : 1 en 4 : 2 wordt door schr. tot „een fijne(n) trek" vergoelijkt: Jezus zou zelf niet op zichtbare wijze, maar onzichtbaar gedoopt hebben (32). Voor Mk. 10 : 38 (20) mag naar Prof. De Goeje's verklaring in dit tijdschrift (1896, 375 v.) verwezen worden.

Terecht verklaart Dr. V. dat de Doop een teeken is, dat nooit met het daarmede bedoelde mag worden verward (80, 87). Alle magie blijve verre! Maar als hij nu de beteekenis van den Doop in het geloof zoekt en dien eene zaak tusschen doopeling en Christus acht (72, 79), waaruit dan wel moet volgen, dat de Kinderdoop zijne volle sympathie niet heeft (83 vv.), dan willen wij daartegenover eene o. i. juistere opvatting stellen. De Doop beteekent de inlijving van den doopeling in de Christelijke Gemeente, is dus eene zaak tusschen doopeling en Gemeente, waarbij de eerste slechts de passieve rol speelt; eene symbolische handeling, uitdrukkende de geloofsverzekerdheid der Gemeente, dat in haar midden de gemeenschap met God eene werkelijkheid is. Het kwaad *is* in beginsel overwonnen in de Gemeente, God *is* verzoend — niet het persoonlijk streven van het kind zal zich het heil der goddelijke gemeenschap moeten bewerken, maar, door zijne geboorte reeds deelgenoot aan het lichaam des Heeren, zal het zich de heilsgoederen der Gemeente hebben toe te eigenen, zóó, dat het dáár reeds aanwezige tot zijn *bewust* bezit worde. Zoo brengt de Gemeente zich in en door den Doop telkens tot bewustzijn, dat zij de eenheid is van het Eindige en het Oneindige.

Dr. V. legt herhaaldelijk nadruk op het doopsbevel (10, 12, 19, 42, 50, 69). Nu zegt hij, met het oog op Mtth. 28 : 19, wel: „omtrent het dóópsel wordt niets bepaald" (13) — maar strijdt deze bewering niet met de elders (6, 10) gegeven verklaring, dat *βαπτίζω* = indompelen is? Blijkt het *doopsbevel* eigenlijk een *indompelingsbevel* te zijn, dan schrome schr. daarvan ook de praktische consequentie niet!

Oss. G. A. van den Bergh van Eysinga.

ARTIKEL 171 GRONDWET EN DE SCHEIDING VAN STAAT EN KERKEN.

I.

De redactie herinnert mij, dat het werkje van Ds. O. Schrieke: Scheiding van Kerk en Staat, 1899, reeds lang geleden aan mij ter bespreking is toegezonden. Met schaamte beken ik, dat mij niet het boekje, maar die opdracht was ontgaan. Schrijver en uitgever mogen mij die nalatigheid vergeven! Of het aangaat thans nog, twee jaren na de uitgaaf, een en ander naar aanleiding daarvan in het midden te brengen? Het onderwerp laat dat alleszins toe, naar ik meen. Immers al wilde de Heer S. met zijne in druk gegeven lezing zeker ook invloed oefenen op de toenmalige staatkunde zijner politieke partij; al weidt hij in den breede uit over de houding, door Dr. Kuyper ter zake van art. 171 Grondwet in den loop der jaren aangenomen (een onderwerp trouwens, dat tegenwoordig voor politieken weêr wèl aktueel is, maar dat in het Theol. Tijdschrift niet te huis behoort): hij beperkt toch ten slotte de strekking van zijn arbeid tot één enkel vraagstuk, dat niet het minst op het gebied der kerkhistorie ligt, ook uit het oogpunt van de belangen van ons godsdienstig volksleven wil worden bezien en dat zoo goed als in de vorige ook in deze eeuw wel aan de orde blijven zal.

Hij formuleert dat vraagstuk op blz. 15 aldus: „Waarom ik dit onderwerp bespreek? Eenvoudig *ter toelichting*. Het is mij gebleken, dat aangaande den financiëelen band tusschen Kerk en Staat *grove misverstanden* heerschen, alsof bij de uitvoering van art. 171, ik weet niet hoe geducht onrecht ge-

schiedt; dat er dwalingen bestaan aangaande den oorsprong, het wezen en den omvang der uitkeeringen; dat (ik wil gelooven: tengevolge van die dwalingen, niet uit moedwil) verkeerde voorstellingen omtrent die uitkeeringen in verschillende kringen van ons volk verspreid worden. Hiertegenover wil ik eene nuchtere toelichting van de zaak plaatsen".

Wat S. wil, is dus door toelichtiug van art. 171 Grondwet een einde maken aan die „grove misverstanden". Dat er zulke in omloop zijn, stem ik den schrijver dadelijk toe. En dat juistere voorstellingen dienaangaande veldwinnen is van belang, ook al omdat, al is op dit oogenblik deze aangelegenheid niet aanhangig, zij dit ieder oogenblik kan worden. Zoo mag ik dan wel, ook zulk een geruimen tijd na het verschijnen van S.'s werkje, een en ander over de scheiding van kerk en staat in verband met art. 171 te berde brengen; een en ander dat bedoeld is als opheldering van die misverstanden, waarvan m. i. S. zelf zich evenmin als degenen, tegen wie hij zich keert, heeft weten vrij te houden.

In de laatste dertig jaren is de historische en rechtskundige vraag naar den rechtstoestand van de goederen en inkomsten der ned. hervormde kerk herhaaldelijk en à fond behandeld. Eene communis opinio over dit onderwerp is echter daardoor in het publiek niet ontstaan. Hoe is het mogelijk geweest? Staatslieden en hooggeplaatste ambtenaren, bekwame juristen en godgeleerden hebben uitvoerig daarover geschreven: Smidt en Verschuer, Boeles en Vos, Lohman en Kleijn, Heemskerk en Buys. De afscheiding der doleerenden, de processen daarop gevolgd, hebben deze aangelegenheid wêer eens tot voorwerp van het grondigst onderzoek gemaakt. Zijn wij veel verder gekomen? Gelukkig ja. Vooral de uitvoerige behandeling van dit onderwerp bij een zoo geleerd en omzichtig kenner van ons staatsrecht als Buys in *De Grondwet*, deel II, en die van Kleijn in *Algemeene kerk en plaatselijke gemeente*, vrucht van buitengemeene historische kennis en gevloeid uit de pen van een ten opzichte van zijne liefde voor de hervormde kerk met hare rechten en belangen onverdachten getuige, hebben haren invloed niet gemist. Maar daarnaast leven de oude dwalingen, die zulke werken juist uit den weg hebben willen ruimen,

voort. Ook omtrent hoofdzaken. Zelfs bij Schrieke kan men bl. 53 nog lezen: „de ned. Hervormde kerk is rechthebbende op de toelagen. Zij ontvangt geen geschenk, maar de renten van gelden voor haren (sic) eeredienst bestemd, door den staat in zijne kas gestort." Wanneer nu zoo het oude verschil van zienswijze nog steeds blijft voortbestaan, bewijst dit dan niet, dat in deze vraagstukken overwegingen medespreken, die door geene beslissingen in rechten en evenmin door geschiedkundige betoogen gemakkelijk worden ter zijde gesteld?

Men kan gelooven, — want dit is in den grond eene zaak van geloof, niet anders, — dat hetgeen tusschen 1572 en 1583 ten onzent is geschied eene verandering, eene hervorming was in de christelijke kerk dezer landen, die intusschen zelve in wezen bleef. Men kan ook gelooven, dat in die jaren de kerk, die tot dusver hier had bestaan, door eene nieuwe werd vervangen. Hierover eene uitspraak te doen, wier juistheid door ieder zal worden beaamd, is eenvoudig onmogelijk. Hebben de tijdgenooten zelven daarover wel allen eenstemmig gedacht? En voor akademische discussiën over zulk eene aangelegenheid, die dadelijke voorziening eischte, had men toen minder tijd en lust. De overheid heeft eenvoudig gedaan wat in die eeuw voor haar taak gold; zij heeft de kerkelijke zaken geregeld zooals, naar zij meende, landsbelang en orde het vorderden. Zoo oordeelen in de laatste jaren ik geloof allen, die dit onderwerp behandelden. Men hoore een zoo gereformeerd en confessioneel man als Kleijn. „Eigenmachtig en willekeurig heeft de overheid de gereformeerde religie erkend als de ware religie... Zij heeft de vraag niet gesteld: wie zijn eigenaars of bezitters? Maar: wie heeft naar goddelijk recht aanspraak op het gebruik der goederen?.... De overheid heeft door een staatsrechtelijken maatregel de hervormde kerk de plaats der oude kerk doen innemen en hare predikanten als de vorige pastoors behandeld, met dien verstande dat zij met de pastoriegoederen gehandeld heeft naar eigen goeddunken. De gemeenten, die nooit eenig kerkgoed hadden bezeten, zijn dus in geen recht gehandhaafd, maar kerken en goederen zijn ten gebruike gegeven aan de Hervormden; en de predikanten zijn hetzij bezitters (?), hetzij gebruikers van de bestaande parochiegoederen geworden. A. w. 259, 260, 243.

Een ander voorbeeld. In 1796 wordt „de voormaals heerschende kerk" opgeheven Zij was sedert de 16de eeuw *de* kerk dezer landen geweest, die niet alleen de religie van onze natie behartigde maar ook als de vertegenwoordigster van het Christendom in deze landen gold. Naast haar bestond dus eigenlijk geene andere kerk noch kon zulk eene bestaan: alleen roomsche, menniste enz. individuen of half gedulde konventikels. Maar nu, met den ommekeer van 1795, ontstaat uit haar een kerkgenootschap, het hervormde. Die „kerk" was trouwens in den loop der 18de eeuw al meer dit laatste geworden, naarmate allengs andere kerkgenootschappen wèl nevens haar eene eigen positie, ook door den staat erkend, in de maatschappij erlangden. Uit dit haar tweeslachtig karakter, volgens hetwelk zij tegelijk overheidskerk of *de* kerk, naast welke geene andere bestaan kan, en te gelijk hervormde gezindte nevens andere was, vloeiden nu allerlei vragen voort of liever vloeien deze nog voort, waarop alweêr een antwoord te geven, waarmede ieder moet instemmen, eenvoudig onmogelijk is. B. v. op deze (niet: „hoe moest het gaan?" maar): „hoe had het in 1796 moeten gaan?" met de goederen en inkomsten dier voormaals heerschende kerk? Wie gelooft aan eene hoogere leiding, volgens welke niet alleen aan de nederlandsche Christenheid in de 16de eeuw de gereformeerde kerk is gegeven, maar volgens welke Nederland ook bestemd is om in een of anderen vorm gereformeerd te blijven, zal hierover licht anders oordeelen dan hij, die van meening is, dat in 1796 de gelijkheid aller burgers voor de wet en de scheiding van staat en kerken met den aankleve van dien ten onzent genoeg waren doorgedrongen om eene regeling in overeenstemming daarmede te wettigen: hij moge in dezen ontwikkelingsgang hoogere leiding eerbiedigen of niet.

En nu het „geloof" van S. dienaangaande, het standpunt waarop hij zich plaatst bij de behandeling van laatstgenoemd vraagstuk. Zijn boekje is eene voorlezing, met uitvoerige aanteekeningen verrijkt en die in eene christelijk-historische kiesvereeniging is gehouden. De lezer weet dus, van welke kleur de lektuur is die hem hier wordt geboden. De schrijver is publicist en was redacteur van het partijblad „de Vaderlander". Dit verklaart zijne groote bekendheid met het politiek ge-

haspel onder de antirevolutionairen, waarvan dit boekje getuigt, terwijl — het strekke tot geruststelling van den lezer — daarin geen zweem voorkomt van den onwaardigen toon, waarop genoemd blad een paar jaren geleden zonder kennis van zaken een der oud-redacteurs van het Theol. Tijdschrift heeft besproken. S. is een ouderwetsche antirevolutionair met al het zwevende en dubbelzinnige van Groen, maar van de gematigdste soort, en die van de evolutie, welke die partij onder Dr. Kuyper heeft ondergaan, niets wil weten. Wat hij wenscht, is wel behartiging van de belangen van godsdienst en kerk door den staat, maar daarom geene macht van de kerk over den staat. Ook van verlangen naar een verbond tusschen de anti-revolutionaire Hervormden met de Roomschen om staatkundige voordeelen te erlangen blijkt niets. Hij wil voorts geene vermindering van wat de ned. hervormde kerk nog aan prestige als vroegere volkskerk bezit; en vooral geene aanranding van art. 171 Grondwet, hetwelk aan de gezindten de inkomsten uit 's lands kas, die zij op 24 Aug. 1815, den datum der afkondiging dier wet. genoten, waarborgt. Dit laatste nu is, gelijk gezegd, het punt, waarom het boekje van Ds. Schrieke draait. Ik zal duidelijkheidshalve dit art. hier opnemen. Het luidt als volgt:

„De tractementen, pensioenen en andere inkomsten van welken aard ook, thans door de onderscheidene godsdienstige gezindheden of derzelver leeraars genoten wordende, blijven aan dezelve" — niet „dezelfde", zooals S. op blz. 8 aanhaalt, maar wat een anderen zin zou geven: — „gezindheden verzekerd".

„Aan de leeraars, welke tot nog toe uit 's landskas geen of een niet toereikend tractement genieten, kan een tractement toegelegd, of het bestaande vermeerderd worden."

Nu kan ik mij wel met een en ander, dat S. over dat artikel schrijft, niet vereenigen; ik geloof zelfs, zooals blijken zal, dat de schrijver dwaalt in den grondslag van zijne redeneeringen. Toch wensch ik zijn geschrift veel lezers toe. Aan deze worden hier, niet in een dor betoog maar op levendigen trant, allerlei wetenswaardige dingen over het onderwerp in kwestie geleerd. En daarover hoort men soms zelfs van zeer bekwame en terecht geëerde mannen zulke allerzonderlingste

meeningen, waarvan de schrijver o. a. bl. 24 en 38 merkwaardige staaltjes mededeelt; over kerkelijke en kerkhistorische vragen komt men ook in beschaafde kringen dikwijls zulk eene verwarring van denkbeelden tegen, dat het al heel gelukkig zou zijn als de stem van Ds. S. ver doordrong. Wat hij biedt, is tenminste veel juister dan het gros der heerschende meeningen. Is het publiek maar eenmaal zóóver gekomen en althans tot zijn inzicht opgeklommen: nu, dan kan men verder gaan en zal men verder komen ook. Die wetenswaardige dingen, die Ds. S. bespreekt, raken voor een deel dergelijke legenden. Zoo b. v. die, dat „de" (d. i. alle) predikanten, en men denkt daarbij dan in den regel aan de hervormde, uit de schatkist worden betaald; terwijl toch inderdaad alleen zeer vele van hen en niet minder b. v. roomsche pastoors toelagen krijgen, voor sommigen gering genoeg. Verder zet hij bl. 28 terecht uiteen hoe „de kerk", waarvan men in ons land zoo dikwijls spreekt, eene hersenschim is: moet men haar in den Haag of te Rijsenburg of te Kampen zoeken? — en hoe men eigenlijk van scheiding tusschen „de Kerkgenootschappen" en den staat behoorde te spreken. Ook mag men in ruimer kring wel eens hooren, hoe Dr. Kuyper, zie S. 26—28 en *Ons Program* § 303, 309—311, aan „de kerken" (maar metterdaad alleen aan de ned. hervormde, de roomsche en de gereformeerde; te gelijk met alle gewone, niet-orthodoxe en niet-roomsche Christenen zouden ook de Joden zijn buitengesloten) „het recht wil toegekend zien om door een college advies te geven in zaken van burgerlijke politie voor zoover deze het godsdienstig en zedelijk leven van het volk raakt". De overheid zou volgens K. dat advies „behooren te vragen", al zou zij niet moeten gebonden worden aan de adviezen van dat college. Intusschen zou die overheid zich met „de kerk" moeten verstaan over den graad van bloedverwantschap, binnen welken huwelijken niet geoorloofd zouden zijn. En op den voorgrond staat, dat „de kerk" is publici juris. Dat „zich verstaan" en advizeeren is intusschen in den jongsten tijd verschoven in de richting naar grooter macht van „de Kerk" en vermindering van de souvereiniteit van den staat. En in *de Heraut* van 20 Januari 1901 wordt al bepleit, dat „een vast verband tusschen het huwelijk en de kerk bij ons weer" (?)

„tot zijn recht moet komen", waarbij uitdrukkelijk onder „huwelijk" niet eene inzegening, maar de huwelijksluiting, en onder de kerk [1]) niet de vrome geloovigen en hunne zeden, maar de geïnstitueerde kerk wordt verstaan. — Ook in andere opzichten mag het geschrift van S. menigeen een blik geven gelijk in allerlei historische bizonderheden zoo ook in hetgeen tegenwoordig in verschillende groepen der antirevolutionairen op dit gebied omgaat. Men vindt hier b. v. duidelijk bijeengebracht, wat er zooal in de laatste dertig jaren is verhandeld naar aanleiding van de zoogenaamde rechtsongelijkheid, die er in ligt dat andere kerkgenootschappen wèl, de vroegere Afgescheidenen niet traktementen van den staat ontvangen; iets dat rust op hunne zienswijze, volgens welke zulke jaarwedden in strijd zijn met Gods woord. Ook komen verschillende stelsels ten dezen opzichte ter sprake. Zoo b. v. hoe voor de onafhankelijkheid van geestelijken het stelsel der landstraktementen verkieslijk kan zijn boven bezoldiging door ieders eigen gemeente: het oude bezwaar van Gladstone tegen disestablishment, hetwelk echter eigenlijk er toe leiden moet tot het praebendenstelsel terug te keeren. Zoo ware er meer te noemen, wat dit boekje lezenswaardig maakt.

De schrijver heeft er goed aan gedaan eene beperking toe te voegen aan den titel: „Scheiding van Kerk en Staat". Dat immers — ik kom daarop straks terug — omvat zulk een heirleger van vragen en onderwerpen, dat het onmogelijk is daarover in 80 bladzijden iets behoorlijks te leveren. Hij heeft dan ook door een tweeden titel de bedoeling van den eersten nader toegelicht en zeer beperkt. Alleen als over „een politieken eisch" wil hij over genoemde scheiding handelen. En nu heeft inderdaad het toeval, want meer is het niet, gewild, dat in ons land meer dan éène staatkundige partij aan wijziging of schrapping van art. 171 G. w., die zij begeeren, den naam „scheiding van kerk en staat" geven. Zoo doen antirevolutionairen, Roomschen, radikalen. Zoo doen vóór-

---

1) „De geïnstitueerde kerk, d. i. de kerk zooals zij optreedt niet als de geloovigen, die heel de wereld trachten te doordringen van het zuurdeeg, maar de kerk in hare ambtsdragers en in de vergaderingen van hen in deze hunne qualiteit, waarin zij samenkomen om te beslissen". Heraut van 20 Oct. 1901.

zoowel als tegenstanders van dat artikel. Zij zullen allen daarvoor met het oog op het belang hunner politieke partij wel redenen hebben; redenen, die ik niet ken en die, wanneer zij niet tot geschiedkundige of godsdienstige argumentaties leiden, ook buiten mijn gezichtskring liggen. In ieder geval geeft hunne naamgeving aan Ds. S. het recht om zijn onderwerp onder dezen titel te behandelen.

Een goed deel van zijn betoog is nu gewijd aan de feiten, waaruit blijken moet hoe Dr. Kuyper en de pers van diens partij ondanks hunne geruststellende verzekeringen niet vreemd zijn aan het denkbeeld van te gelegener tijd die inkomsten aan de ned. hervormde kerk te onttrekken. Zij wettigen althans die vrees, S. bl. 13. K. schijnt — want het is mij onmogelijk van zijne zienswijze eene zoo duidelijke voorstelling te krijgen dat ik niet op grond van een of andere redeneering uit zijn stortvloed van argumentaties die weêr zelf als onjuist verwerpen moet, — schrapping van art. 171 het best te keuren, indien dit bereikbaar ware; te neigen tot het denkbeeld van een gekapitalizeerd bedrag aan de rechthebbenden uit te keeren, maar zich er niet over uit te laten aan wie hij bij die rechthebbenden denkt; en bij de kiezers de eene maal gezegd, de andere maal ontkend te hebben, dat er van zulk eene oplossing van het geval ernstig sprake zou zijn. Wat S. op bl. 20 vgg. en 57 vgg. meêdeelt over K.'s verklaringen, vooral als het naar eene verkiezing liep, is zeker kras genoeg. Wat hij zegt komt, al gebruikt hij de hoffelijkste bewoordingen, toch eigenlijk neer op de waarschuwing: „geloof hem niet". Ik moet toch vragen: is het noodig, op grond van zulke gegevens van die antirevolutionaire pers zooveel kwaad te denken? Volgt hare houding niet mede uit haar tweeslachtig kerkbegrip? De man die haar regeerde, Dr. K., treedt telkens op als presbyteriaan, geestverwant van Baxter en van de Westminster synode; d. i. hij moest eene volkskerk willen van geloovigen nu ja, maar tegelijk met rechtsdwang. Maar hij is nu eenmaal ook een nieuwerwetsch man en kan niet nalaten telkens met bewondering zijwaarts te zien naar een vrij wat grooteren dan Baxter en dan hij, naar Cromwell met zijne Independenten en zijne anabaptiste vrijwilligheidskerken. Wat is natuurlijker dan dat, naar de politieke kansberekening het eischt, nu de

eene dan de andere zijde van zijn kerkbegrip door hem wordt vooruitgeschoven of zich zelf naar voren dringt?

Doch dat deel van S.'s betoog laat ik rusten. Wat ik verder bespreken wil, betreft de scheiding van kerk en staat ten onzent en S.'s opvatting daarvan; zijne meening, volgens welke alleen de ned. hervormde kerk recht heeft op de inkomsten, haar in art. 171 gewaarborgd, terwijl diezelfde waarborg, aan de andere gezindten gegeven, slechts gunstbetoon zou zijn; eindelijk zijn oordeel over de waardij van art. 171 voor den godsdienst.

II.

Het doet mij leed, dat S. niet nog scherper, nog preciezer heeft doen uitkomen, hoe de eisch: „scheiding van kerk en staat „dáárom ten onzent zoo wonderlijk klinkt, omdat die scheiding hier te lande reeds langer dan eene eeuw bestaat. Dat is blijkbaar wel zijn gevoelen en ik verblijd er mij zeer in dit m. i. alleen juiste inzicht ook eens door een rechtzinnig-hervormde te hooren uitspreken; ook over diens onbewimpelde erkenning van het feit, dat de omwenteling van 1795 ons die scheiding heeft gebracht, bl. 3. Immers als hij op bl. 1, zegt, dat „de Reformatie in beginsel voor scheiding van Kerk en Staat was", dan is dat zonderling beweren sans conséquence; hij komt daarop nergens terug. Neen, met de omwenteling begint de scheiding. En — zij blijft gehandhaafd: „eene herinnering aan den ouden band tusschen Staat en Kerk is alleen nog, dat .... door den Staat toelagen worden uitgekeerd tot onderhoud van (den)... Eeredienst", t. a. p. Volkomen juist! Alleen nog eene nawerking van den vroegeren toestand; en deze het éénige feit, 'twelk — maar, zooals hier bij S. blijkt, zonder grond — kan worden aangevoerd als reden om aan te nemen, dat die scheiding bij ons nog niet zou bestaan.

Met „scheiding van kerk en staat" bedoelt men nooit iets anders dan een toestand, die het tegenovergestelde is van dien anderen, waarin kerk en staat in staatsrechtelijken zin aan elkaar zijn verbonden of een van beiden het doel en de werkzaamheid van den ander in zijn doel en zijne werkzaamheid heeft opgenomen. Even verschillend als nu die staatsrechtelijke be-

trekking of die vermenging van beider functiën in verschillende landen is, even uiteenloopend is ook de staat van zaken, die onder de leus „scheiding van kerk en staat" in die landen òf wordt nagestreefd òf hetzij geheel hetzij gedeeltelijk is verwezenlijkt. In ons land echter bestaat sedert 1796 noch zulk eene betrekking noch genoemde vermenging. Er bestaan kerken, die rechtspersoonlijkheid bezitten, ten opzichte van welke de staat in zijne wetgeving bepalingen maakt, aan welke hij voordeelen schenkt; niet anders dan hij dit met fabrieken of met sommige particuliere instellingen, eene industrieschool of dergel. doet. Ten onzent wil dus die scheiding eenvoudig zeggen, dat de kerken vereenigingen zijn, vallende onder 't gewone recht.

Hiermede is het geenszins in strijd, dat de liberalen in ons land vroeger zoo sterk op die scheiding aandrongen, die dus toen nog niet voldongen moet zijn geweest. Want S. vergist zich, als hij op bl. 6 beweert, dat dezen vroeger de kerken — welke? — *onder* den staat wilden hebben, de kerk als instrument wilden laten dienst doen om de natie te liberalizeeren. En ook over de verdachtmaking, waarmêe Groen's partij onze scheiding van kerk en staat soms als „zoogenaamde" scheiding kwalificeert, kan ik zwijgen. Immers waartegen wendden zich die aanklachten? Tegen nawerkingen van den vroegeren toestand, die tot ongeveer 1848, wil men tot 1866, in het staatsbeheer nog voorkwamen, met name tegen de macht des konings in de hervormde kerk: in het *staatsbeheer*, geenszins in de Grondwet, waarin dan ook in 1848 zoowel als in 1888 het hoofdstuk „over den godsdienst" onveranderd gebleven is; en verder tegen de uitkeeringen volgens 171. Maar de eerste hebben opgehouden; en van die uitkeeringen hoop ik, klemmender dan S. het deed, aan te toonen hoe zij met die scheiding niet in strijd zijn.

Hoe de voorstanders van volledige scheiding inderdaad ten onzent niets anders te doen hebben dan te ijveren voor de instandhouding van den bestaanden toestand en te waken tegen iedere poging om daarin verandering te brengen; hoe het inderdaad geen zin heeft, als zij zichzelven opwinden en de volkshartstochten in beweging brengen ter wille van eene zaak, die al lang haar volledig beslag heeft gekregen, blijkt het duidelijkst, als men de gezochte, verwarde en onjuiste voor-

stellingen nader in het oog vat, waarin zij willen doen zien hoe hun ideaal, d. i. die scheiding, ten onzent nog altijd niet is bereikt. In de Tijdspiegel van Juli 1901 heeft Dr. H. J. Betz weder eens zijne bewijzen van dit laatste opgesomd. En waarop komen die neer? Behalve de toelagen van art. 171 noemt hij 1⁰ de niet-intrekking van de Zondagswet; 2⁰ de vrijstelling van militiedienst, aan aanstaande godsdienstleeraars verleend; 3⁰ de onbekendheid, wezenlijke of voorgewende, met de nederlandsche wet, door den opperceremoniemeester van het hof aan den dag gelegd, toen hij bij de regeling der huwelijksplechtigheid van H. M. deze en haren echtgenoot na de voltrekking van het burgerlijk huwelijk nog als „bruidspaar" betitelde; 4⁰ dat lijkverbranding in ons land niet wordt toegestaan. Naar ik vermoed, kent Dr. Betz geene feiten meer, waarin de scheiding van kerk en staat zal worden geschonden. Anders zou hij ze niet hebben verzwegen. Welnu, als hij er geen ergere weet, dan blijkt daaruit reeds, hoe nauwgezet dat beginsel ten onzent wordt gehandhaaft. Immers aangenomen al, dat de genoemde feiten om geene andere reden plaats grijpen of plaats gegrepen hebben dan „om de klerikalen te believen": dan blijkt toch uit de omstandigheid, dat met het een of ander aan wenschen van klerikalen is tegemoet gekomen, nog waarlijk niet, dat daarmede reeds een staatsrechtelijke band tusschen kerken en staat is gelegd of dat deze daarin ligt opgesloten. Klerikalisme is overal de aanduiding van die richting, die niet aan „den godsdienst" *invloed*, maar aan „kerken" *macht* in het staatsleven, mêezeggenschap in wetgeving en bestuur, wil verschaffen. Dr. Betz, evenals de Heer Gerritsen, tegen wien S. bl. 49 zich wendt, vereenzelvigt echter beide. Ik kan de heeren verzekeren, dat er geloovige Christenen zijn, die, maar in 't belang van de ongerepte hoogheid van de godsvrucht, niet minder vurig dan zij wenschen, dat de staat zich van iederen stap op godsdienstig gebied onthoude, die à plus forte raison dankbaar zijn voor onze wetgeving, voor welke de scheiding van kerk en staat van zelve spreekt. Maar de wensch om den *godsdienst* beschermd en daaraan invloed in den staat toegekend te zien mag niet gelijk gesteld worden met het verlangen naar macht van de kerken in den staat.

Ik ga dit een en ander nader toelichten.

De particuliere zienswijze van den opperceremoniemeester is voor ons nederlandsch staatsrecht van geene beteekenis. De belemmering van de vrijheid, die in het verbod van lijkverbranding ligt, gaat geheel buiten alle kerken om. Uitsluitend de wetgevende macht heeft daarover te beslissen. Verkiezen de kiezers vertegenwoordigers af te vaardigen, die vóór die belemmering zijn, misschien sommigen meê doordat zij goedvinden zich daarin te schikken naar uitspraken van eene of andere kerk, dan kan men daarom toch waarlijk niet zeggen, dat zulk eene kerk in den staat eene andere positie inneemt dan ieder ander meer of minder invloedrijk bestanddeel van het volksleven. De Zondagswet is volstrekt niet gemaakt door eene kerk of kerken, die in den staat zeggenschap zouden hebben gehad, maar door den staat en door hem alleen, omdat hij, terecht of ten onrechte, die wet in zijn belang en in dat der maatschappij achtte.

Als de staat het in zijn belang of in dat van de maatschappij acht, motu proprio en zonder wettelijke verplichting om zich naar den wil van kerken te schikken, aanstaande geestelijken vrij te stellen van militiedienst, gelijk hij dat ook aanstaande onderwijzers en geneeskundigen of wie ook kon doen, dan moge Dr. Betz, en ik niet minder, dat afkeuren: de vraag of de staat daaraan al of niet goed doet, kan nooit beslist worden op dezen grond dat daarmeê een band tusschen hem en kerken is gelegd en dat dat dáárom verkeerd zou zijn. Maar evenmin begrijp ik, hoe S. eene poging om den band tusschen staat en godsdienst („tusschen staat en kerk", maakt de Heer Gerritsen er van, S. bl. 49) los te maken kan zien in het verlangen, dat de eerste niet langer aan kerken eene toelage geeft door haar kerkgebouwen vrij te stellen van belasting, zoo goed als hij een museum of eene industrieschool op andere wijze subsidiëert.

Neen, in het begin van zijn geschrift, op bl. 5, heeft S. veel scherper en juister gesproken: „wat geen scheiding van kerk en staat is" — maar lijnrecht het tegendeel, voeg ik er bij — „is de eisch, dat de overheid in haar staatsrecht de kerk van Christus de erkenning gunnen moet van hare goddelijke qualiteit, en haar in alle zaken, de religie rakende, een wettelijk omschreven invloed op het staatsbestuur moet verleenen."

Maar van zulk eene publiekrechtelijke positie der kerkgenootschappen is, voor zoover ik weet, in ons staatsrecht nergens sprake. Dát is immers juist de groote ommekeer, die steeds van de zijde der klerikalen ons in ons grondwettelijk leven bedreigt; dát juist de revolutie in ons staatswezen, die Christendom en burgervrijheid van hen hebben te vreezen. Zij willen die publiekrechtelijke positie (niet handhaven, immers zij bestaat tegenwoordig niet, maar) weêr invoeren, en aan den staat zijne souvereiniteit tegenover de kerken, d. i. tegenover hare ambtsdragers, ontnemen. Die staat zal niet langer rechtsstaat zijn met gelijkheid van alle burgers voor de wet; en — wat het ergste is — godsvrucht en Christendom zullen worden verlaagd tot factoren in regeeringsbeleid en binnenlandsche politiek, zullen voortdurend bezoedeld worden met alles wat verkiezingsmanoeuvres en machtsbejag meêbrengen, zullen daarmede haar reinheid en innerlijkheid en dus ook haar hoogheid inboeten. Nog eens, S. ziet terecht in art. 171 geene schending van de „scheiding", geen grond om deze voor te stellen als iets dat ten onzent nog niet verkregen zou zijn, nog eerst zou moeten worden tot stand gebracht. Immers dat de staat zich tot uitkeeringen jegens eene of andere instelling verplicht, veronderstelt op zichzelf nog niet eene dergelijke betrekking tusschen beide als die, waartegen de eisch van scheiding van kerk en staat zich keert. Men spreekt toch niet van scheiding tusschen den staat en eene of andere corporatie, eene industrieschool of een museum, die, schoon geen staatsinstellingen, geregeld toelagen van den staat ontvangen? Dat in het geval van de gezindten de uitkeeringen in onze grondwet van 1815 zijn gewaarborgd, kan in haar karakter niets veranderen. Het in 1815 bepaalde is toen niet anders dan de gelukkige en afdoende uitweg geweest uit de verwarring van al de verbindtenissen, onvoorwaardelijke en voorwaardelijke (b.v. „naarmate de staat der schatkist het toelaat" in het dekreet van 2 Aug. 1808), door het gouvernement hier te lande tusschen 1798 en 1814 aangegaan.

En waar is verder in ons staatswezen eenig spoor te ontdekken of na 1796 te ontdekken geweest van zulk eene verhouding tusschen staat en kerken, die scheiding tusschen beide machten nog zou noodig maken? Wat m. i. in dezen

alles afdoet, is dit: de staat heeft zijn politietoezicht op de kerken geregeld, heeft aan deze toelagen geschonken, heeft tal van wetten gemaakt, waaraan de kerken zoogoed als andere zedelijke lichamen zijn onderworpen; maar hij heeft dit alles en altoos gedaan uitsluitend naar eigen oordeel en goedvinden. Nooit heeft men er aan gedacht, dat de kerken in dien wetgevenden of regeerenden arbeid van den staat zich zouden mogen mengen of doen gelden. Eéns slechts heeft de staat gevaar geloopen van zelf inbreuk te maken op dezen staat van zaken, toen hij het concordaat van 1827 sloot; doch dit is nooit tot uitvoering gekomen. Maar verder? In het hoofdstuk „van den godsdienst", zooals het sedert 1815 in de Grondwet voorkomt, is niets van een band tusschen staat en kerken te vinden. De wet van 1853 op de kerkgenootschappen is eenvoudig eene wet regelende het toezicht op deze, gelijk de hinderwet het toezicht op fabrieken regelt. Geene wet noemt den naam van eene of andere kerk of van eenige kerken, die dan met den staat verbonden zouden zijn. Deze worden als alle zedelijke lichamen door het Burgerlijk Wetboek en de wet van 1855 op het recht van vereeniging beheerscht. En dit is de geheele 19de eeuw door in wettelijken zin niet anders geweest. Dat van 1816 tot 1842 en in zwakkere nawerking nog tot 1866 „de Koning" in bestuur en wetgeving der ned. hervormde kerk macht oefende, ging buiten de grondwet om, vloeide uit haar niet voort en berustte alleen op de door de Hervormden aanvaarde verklaring des konings, dat hij daarmede de macht oefende, steeds door de souvereinen dezer landen bezeten. Het bond ook de hervormde kerk wel aan den koning maar niet aan den staat, voor zoo ver men voor den tijd, die aan 1848 voorafging, dat onderscheid kan maken. Als de koning eens tegenover Donker Curtius c. s. de partij der Afgescheidenen had gekozen: hoe hadden zij, wier erfgenamen nu klagen dat toen zoo min als nu de kerk van den staat was gescheiden, dit toegejuicht! Ook de zoogenaamde vervolging dier Afgescheidenen, waarbij zeker ongewenschte dingen zijn gebeurd, maar die men ook niet tot eene martelaarsgeschiedenis moet opschroeven, was geenszins met de grondwet, voor zoover deze van geene overheidskerk of geprivilegiëerde kerk zoo min als van eenige macht van eene of

andere kerk in den staat wist, in strijd. Het gouvernement hielp de hervormde kerk de orde handhaven op haar gebied en naar de bestaande bepalingen. Wat de man, wiens verdediging van de maatregelen der overheid het meest bekend is, Thorbecke, in zijne artikelen in het *Journal de la Haye* heeft beweerd, hing evenmin met scheiding of niet-scheiding van kerk en staat samen. Hij wenschte aan de Afgescheidenen een weg geopend te zien om zich naar eigen godsdienstige wenschen kerkelijk in te richten, maar hield vol dat daarvoor goedkeuring der regeering noodig was en dat zij niet hunne eigen rechters mochten wezen (1). De toenmalige orthodoxie, die de houding van het gouvernement tegen de Afgescheidenen zoo scherp laakte, brak zich, voor zoo ver ik weet, het hoofd niet met scheiding van kerk en staat. En Vinet was straks bij het réveil wel een dierbaar man, maar (men leze de *Crise religieuse* van de la Saussaye Sr.) dat deel van zijn programma boezemde de vromen hier geene belangstelling in. Hoe zou het dat ook doen? In Engeland, waar de establishment deel uitmaakt van het staatsorganisme en door zijne bisschoppen deel heeft aan de regeering; in Zwitserland, in Schotland en elders, waar burgerlijke en kerkelijke rechtstoestand der ingezetenen met elkaâr samenhangen: ja, dáár was reden om voor disestablishment te ijveren, reden om églises libres te stichten. Maar waarom zou men hier te lande aan nieuwe kerkelijke vereenigingen dien naam geven?

---

(1) Eene andere vraag is het, of niet door de toepassing van art. 291 Code Pénal de gewetensvrijheid, die de grondwet waarborgde, werd geschonden. Hangen echter de beschuldigingen, te dezer zake nog dikwijls tegen Thorbecke ingebracht, niet samen met de omstandigheid, dat zelden zijne artikelen in het *Journal*, altoos Groen's herdruk daarvan in zijn „*1835 en 1853*" worden geraadpleegd? Groen namelijk is toen zoo bedachtzaam geweest om alleen Thorbecke's eerste artikelen op te nemen, maar diens repliek, waarin deze o. a. de bevoegdheid om door inlegering te dwingen bij de wet geregeld wil hebben, weg te laten. Ik kan niet anders zien of Mr. I. A. Levy heeft in zijne polemiek in de *N. Rott. Ct.* van Juli 1901 de historie aan zijne zijde. Daarmede is het diepgaand wantrouwen, dat Thorb. tegen de herlevende kerkelijke partij koesterde, niet geloochend. Het verleden gaf daartoe ook waarlijk wel reden. Evenmin als dit, dat enkelen hier te lande aan verwantschap tusschen de afscheiding en de geneefsche vrije kerk hebben geloofd. Daar kwam het wel eerst veel later tot afscheiding van de staatskerk, maar deze is reeds vroeger en allengs voorbereid. En Merle d'Aubigné, die hofprediker te Brussel was geweest, had zeker hier nog wel bekenden.

De pruisische meiwetten hebben de vraag naar de verhouding van kerk en staat hier weêr eens aanhangig gemaakt en Rauwenhoff aanleiding gegeven zijn fraai boek tegen Opzoomer, die de meiwetten had verdedigd, te schrijven. Het betoog van R., dat de door Opzoomer aangenomen publiekrechtelijke verhouding tusschen den staat en de kerken ten onzent in het geheel niet bestaat, komt mij vrij wel overtuigend voor.

Waar nu geen establishment, geen église nationale, geen Landeskirche, waar niets dat ook maar daarop gelijkt bestaat, kunnen de engelsche free churches, de zwitsersche en fransche églises libres in haren zin van dat woord in het geheel niet opkomen en ontbreekt ieder gegeven voor haar protest. De vroegere Afgescheidenen, wier tijdschrift later eenige jaren lang „de *vrije* kerk" op den titel droeg, de *vrije* universiteit, de *vrijheid* der kerken, door Dr. A. Kuyper zoo menigmaal bepleit en geroemd, het beoogt alles iets geheel anders: afsluiting van de confessioneele Christenen tegenover andere stroomingen, de „wereld". Daarin ligt de bovendien nog slechts gedeeltelijke overeenstemming met 't geen in het buitenland „vrije kerk" heet; nergens elders.

Uitvoerig bestrijdt dan ook S. de dwaling, volgens welke onze staatsinrichting met name door art. 171 Grondw. eenige de minste inbreuk zou maken op de vrijheid van eene of andere kerk en alsof die kerken daardoor in een staat van afhankelijkheid zouden worden gebracht. Uitvoerig en volkomen juist, voor zoo ver het de protestantsche kerken betreft, die immers zich in de burgerlijke wetgeving niet willen mengen. Want dat de nederlandsche wetgever geene onbelemmerde jurisdictie van den roomschen clerus en geen onbelemmerden dwang b. v. van het roomsche kerkelijke huwelijksrecht over ingezetenen kan toelaten, spreekt van zelf. Maar dat de kerk van Dr. Kuyper, de gereformeerde, door geene staatstoelagen te krijgen noch te willen krijgen eene vrijheid geniet, die andere zouden missen, is eenvoudig een illusie. Tegenover den staat verkeert eerstgenoemde in precies denzelfden toestand als de ned. hervormde, de ev.-luthersche en iedere andere. Dat het particulier initiatief zich in haar, de kortelings opgerichte, sterker doet gelden dan in kerken die lang hebben bestaan; dat iedere separatiste kerk „vrij" komt van het

bestuur dier kerk, van welke zij zich afscheidde, natuurlijk om zich dadelijk weêr onder een ander bestuur te stellen, spreekt van zelf; maar heeft met „vrijheid" in den zin van vrij, gescheiden van *den staat*, niets te maken. Juist dit laatste echter wordt in de église libre van Vinet en de Pressensé onder „vrij" verstaan. Die titulatuur „vrij" is wel door Kuyper c. s. allergelukkigst gekozen. Zij schenkt aan zijne kerk, school enz. eene aureool in de oogen van het publiek. Maar wie meent, dat daaraan eenige eigenaardigheid beantwoordt, die bij andere scholen of kerken ontbreken zou, vergist zich. Of kan „vrij" hier nog iets anders beteekenen dan hetgeen ik noemde? Maar b.v. eene vrijwilligheidskerk, eene kerk waartoe niemand door geboorte behoort maar ieder alleen uit kracht van eigen wensch toetreedt, willen de gereformeerde kerken, die van Dr. K., in beginsel niet zijn. Zijn zij het in enkele opzichten wel, dan toch niet meer dan andere, b. v. de ned. hervormde. Vrij van staatstoezicht is ten onzent geene enkele school, van de landswet geene enkele kerk; maar deze oefent over de eene kerk, de hervormde, in niet één opzicht andere of strenger macht dan over de andere, de gereformeerde. Tegen alles wat Ds. S. dienaangaande opmerkt is, geloof ik, niets te zeggen. Wanneer dus art. 171, de toekenning van jaarwedden aan allerlei gezindten van staatswege, wordt aangegrepen om een grond te hebben tot de klacht, dat die gezindten niet vrij zijn van den staat, dat staat en kerk ten onzent geenszins zijn gescheiden: dan rust dat op misverstand. Een misverstand, verklaarbaar uit de herinnering aan vroegere toestanden, waarvan velen zich nog maar niet kunnen voorstellen dat die reeds lang zijn afgeschaft, zijn vervallen: maar een misverstand niettemin, dat maar al te dikwijls dienst moet doen als wapen in den staatkundigen strijd. Hoe dikwijls is het aan „geloovige" en niet minder aan radikale kiezers voorgehouden door sprekers of schrijvers, aan wier argeloosheid het toch inderdaad moeite kost te gelooven, dat eerst als de uitkeeringen van art. 171 ophielden, de scheiding van staat en kerk zou zijn verkregen! Bij den eisch van deze laatste heeft men, ook b. v. Dr. Betz, vooral het oog op die uitkeeringen. Men ziet, met hoeveel recht.

Er is nog ééne instelling, die vroeger dikwijls en nu nog

door den laatstgenoemden schrijver als strijdig met die scheiding wordt gewraakt en waarvan de afschaffing dikwijls op dien grond is geëischt: de theologie op onze openbare hoogescholen. S. behandelt dit niet, en ik zal daarover zeer kort zijn. Het is anders aardig te zien en bewijst wel, welk een taai leven een oud verband van denkbeelden kan hebben, dat de ouderwetsche verwarring van godsdienst met theologie en het zoeken van „de kerk" achter beide niet alleen op de Veluwe nog voortleven, maar dat zelfs een man als Dr. Betz het een niet vermag te onderscheiden van het ander. Vervelend altoos weêr hetzelfde te moeten ophelderen! Weten Dr. B. c. s. wezenlijk niet, dat zoowel de nederl. wet op het H. O. als de praktijk dier wet alle vakken der theologie die een kerkelijk cachet kunnen dragen (dogmatische studiën en praktische theologie) buitensluiten van het onderwijs in de theol. faculteit en uitdrukkelijk hebben overgelaten aan het bijzonder, in casu kerkelijk, H. O.? Zoo dit laatste in enkele kerken door den staat gesubsidiëerd wordt, geschiedt dit alléén volgens art. 171 G.w. of art. 104 Wet H. O. Verbeelden zij zich wezenlijk, dat, omdat het geloof „individueel" is, de theologie dat ook wel zijn zal, gelijk dan zeker ook, omdat de kunstsmaak individueel is, aesthetica en kunstgeschiedenis uit het openbaar onderwijs moeten worden geweerd? Of dat de godgeleerde wetenschap in anderen zin dan b. v. de psychologie of de zedekunde, dan geschiedstudie of rechtsphilosofie, „nog een hooger beroep kent dan op feiten en logika"? dat de theologie reeds daarom behoort te worden afgeschaft, omdat allerlei kerken jonge mannen, die aan de universiteiten theologie hebben gestudeerd, in haar dienst nemen; en dus ook zeker de chemie moet wegvallen, omdat suikerfabrikanten dat met hen, die daar de chemie hebben beoefend, het handelsrecht, omdat bankinstellingen het met hen, die daar in dat vak promoveerden, doen? De staat mag immers „de kerk" niet van dienst wezen, maar dan zeker evenmin die suikerfabrikanten of die banken? Waarlijk, het antiklerikalisme, dat de scheiding van kerk en staat ten onzent wil handhaven, heeft belangrijker dingen te doen dan op die wijze spijkers op laag water te zoeken en zoo gewichtig te kijken en te schrijven in een strijd tegen gefantaseerde vijanden.

III.

Een ander punt in het geschrift van S. verdient bespreking. Hij meent n.l., dat de uitkeeringen, die volgens art. 171 geschieden, aan de hervormde gemeenten *verschuldigd* zijn; dat de staat tot uitkeering daarvan voor goed verbonden blijft, daar hij ze immers slechts uitkeert uit bezittingen dier gemeenten, die hij zich vroeger heeft toegeëigend. Daarentegen zullen de uitkeeringen aan de niet-hervormde gezindten een geheel ander karakter dragen en, wel verre van verschuldigd te wezen, eenvoudig *gunstbetoon* zijn.

Deze zienswijze is die van velen. Maar is zij juist?

In dit verband is reeds het woord „gunstbetoon" minder gelukkig gekozen. Het doet denken aan bevoorrechting, terwijl de bedoelde bepaling der grondwet juist heeft beoogd aan alle bevoorrechting een einde te maken en gelijk recht voor allen te doen gelden. Immers zij is gebaseerd op de meening, volgens welke (of op den toestand, in welken) alle ingezetenen zonder onderscheid bij eene of andere gezindte belang hebben en daarin belang stellen; volgens welke dus aan allen voor de hunne geldelijke ondersteuning van het gouvernement ten goede komen moet. Dit klemt te meer, als men bedenkt dat bedoelde bepaling is vastgesteld ter vervanging van die in de grondwet van 1814, waarin de toelagen aan de andere gezindten wèl van de uitkeeringen, aan de hervormde kerk gewaarborgd, waren onderscheiden: eene vervanging, noodig geworden door de vereeniging van België met ons land en door den daaruit voortvloeienden eisch van iederen schijn van bevoorrechting der hervormde boven de roomsche (en dus ook boven iedere andere) gezindte te vermijden.

Stellen wij dus liever de vraag aldus: was de staat in 1815 ten opzichte van de uitkeeringen, in de grondwet genoemd, verplicht die aan de hervormde gezindte te verzekeren, alleen *bevoegd* dit met die aan de andere te doen?

Ik merk vooreerst op, dat de bewoordingen der grondwet tot die onderscheiding geen den minsten grond opleveren. Aan alle gemeenten wordt het bezit dier inkomsten gewaarborgd; zij krijgen recht daarop, alle hetzelfde recht, dat juist uit dit

grondwetsartikel voortvloeit. Of er goederen en inkomsten zijn, tegenwoordig in het bezit van den staat, maar waarop corporatiën (b. v. ned. hervormde gemeenten in Friesland op grond van de contracten van 1763 en 1764) recht van eigendom kunnen doen gelden, is eene geheel andere vraag, die met de bij art. 171 gewaarborgde inkomsten niets te maken heeft. De Heer S. vergist zich, als hij bl. 47 het een met het ander in verband brengt; ook als hij voorbijziet, hoe in ieder geval er van zulk een recht der tegenwoordige Ned. hervormden alleen sprake kan wezen voor zoover die door den staat verkochte friesche pastoriegoederen eertijds aan die friesche gemeenten in hare kwaliteit van hervormde gemeenten hebben toebehoord, geenszins voor zoover zij aan haar als onderdeelen van de overheidskerk toekwamen, waarin b. v. soms ook niet-hervormden kiesrecht bezaten.

Maar ten andere meen ik, dat de grondwetgever van 1815 niet de gedragslijn heeft voortgezet, in de oude republiek van vóór 1795 gevolgd, maar die der gouvernementen, welke hem waren voorafgegaan, dat van de Bataafsche republiek na 1801 en van koning Lodewijk. Kerken werden door deze geacht instellingen van openbaar nut te zijn en mochten of moesten als zoodanig worden gesubsidiëerd. Met eenig recht, met aanspraak b. v. op uitbetaling van inkomsten uit voorheen door den staat genaaste goederen, heeft dit niets te maken. Namelijk met geenerlei *recht:* immers dat redenen van *billijkheid* jegens de groote meerderheid der ingezetenen en predikanten, die in de noordelijke provinciën tot de vroegere overheidskerk hadden behoord en dus aan bezoldigingen van hunnen eeredienst uit 's lands kas gewend waren, bij de uitvoering der nieuwe regeling hebben medegewerkt, doet tot den aard van hetgeen wettelijk werd vastgesteld niet af. Evenmin als de pressie, op koning Lodewijk door zijne roomsche onderdanen ten bate hunner kerk geoefend, iets afdoet tot de rechtskracht van hetgeen onder hem is bepaald.

Nu is de macht, die bevoegd is om de grondwet te wijzigen, ook bevoegd om art. 171 te schrappen, en kunnen de koninklijke besluiten, waarbij sedert 1815 allerlei predikants- en pastoorstraktementen zijn toegelegd, die niet onder den waarborg van het eerste lid vallen en dus alleen tot wederopzeggens

zijn verleend, worden ingetrokken. Er bestaat wel, voor zoo ver ik weet, geen reden om dit te verwachten; maar aan de bevoegdheid van den staat om zoo te doen twijfelt, geloof ik, niemand. Ook Kleyn acht, bl. 283, „verandering" van art. 171 het recht van den staat en meent alleen, dat dat art. te schrappen zonder aan de gemeenten vergoeding te schenken onrechtvaardig wezen zou. Dit „onrechtvaardig" beteekent echter in 't verband niet: wettelijk onrecht, maar: schending van de billijkheid en verwaarloozing van allerlei belangen. Sterker spreekt Buys, bl. 535. „Tegenover zijne bevoegdheid (die van den grondwetgever) kan de kerk geen enkel recht stellen, want hare aanspraken, uitsluitend op grondwettelijke toezeggingen steunende, zouden met de artikelen, welke die beloften behelzen, van zelven ophouden te bestaan." Maar wat niet zou vervallen, dat zijn de vorderingen, die allerlei hervormde (met andere) gemeenten misschien op den staat kunnen doen gelden wegens naasting harer goederen of inkomsten vóór 1795, wellicht bij sommige ook later: vorderingen, die voor iedere gemeente afzonderlijk zouden moeten worden uitgemaakt. Daarop alleen doelt Kleyn's eisch van vergoeding. Het is bekend, welke ingewikkelde rechtskwesties zich aan deze materie vastknoopen. Men denke aan de processen, in de laatste jaren over de predikantstraktementen van Kampen en Zwolle gevoerd. Wie inzicht daarin verlangt raadpleegt het best de voortreffelijke historische uiteenzetting van Mr. J. W. Mulder: *De predikantstraktementen te Zwolle*, 1894. Volgens de slotsom van Mr. M. heeft de staat de uitkeering der jaarwedden, waartoe hij volgens het dekreet van 2 Aug. 1808 was verplicht, aan de burgerlijke gemeenten overgelaten, die dan verplicht werden ze te voldoen uit de voormalige geestelijke goederen, welke eigenlijk aan 's lands schatkist behoorden, maar die de staat onder het beheer der gemeenten liet: van „eigendom der kerk" was in 1811 geen sprake. Hoe dit zij: de rechtsgrond om zulke vorderingen in te stellen is niet deze, dat *de* goederen, die onder het beheer der geestelijke kantoren stonden en onder koning Lodewijk in de schatkist zijn gestort, eigendommen der hervormde gemeenten waren. Het is niet zoo gelegen, al stelt men het van hervormde zijde dikwijls aldus voor, dat de staat, de goederen dier kantoren naastende, òf onrechtmatig bezitter òf alleen beheerder is ge-

worden (en nog is) van een kapitaal, waarvan hij althans de rente aan de tegenwoordige hervormde gemeenten als eigenaars behoort uit te keeren. Zoo wezenlijk nog zelfs Schrieke op bl. 53, in tegenspraak met zijn elders uitgesproken oordeel over de wetgeving van 1798 en zonder dat hij ditmaal eenigen grond voor de eerste meening aanvoert. Deze wordt trouwens door niemand, die blijk geeft van dit onderwerp ook maar eenigszins te hebben onderzocht, gehuldigd. S. had de schrijvers, die de bewijzen van het tegendeel bieden, bij Buys bl. 530, 531 kunnen vinden. B.'s eigen slotsom is deze: „Indien de Regeering in 1808 aan de hervormde gezindheid het behoud van hare inkomsten uit kerkelijke goederen toezegt, dan doet zij dit in hare machtsvolkomenheid en door redenen van billijkheid gedreven, maar zonder dat de gezindheid op die goederen eenig recht kan doen gelden, evenmin als andere kerkelijke genootschappen, aan welke nu voor het eerst geldelijke bijdragen worden beloofd" ..... „Het zijn blijkbaar slechts redenen van doelmatigheid, die den Koning bij het regelen van deze geldelijke belangen leiden." Maar ook van geheel andere zijde is niet anders geoordeeld: S. zelf haalt bl. 40 en 41 van Velzen en Mr. W. Heineken aan. Wat nog meer afdoet, is dat ook volgens Kleyn bl. 273 de „kerkelijken" in 1808 „ongelijk hadden, toen zij den Koning trachtten te beduiden dat de geestelijke goederen (in geestelijke kantoren samengebracht) het eigendom der Hervormden waren gebleven, en dat de minister Mollerus, hetzelfde bewerende, blijk gaf van de geschiedenis der geestelijke kantoren niet te kennen." Men leze ook Kleyn's betoog tegen Mr. Boeles op bl. 257 en 258, waarvan de slotsom luidt: „Daarom heeft dan ook de constitueerende vergadering van 1798 terecht geoordeeld, dat deze goederen, aan de „heerschende kerk" ten gebruike gegeven, toenmaals zonder wettigen gebruiker waren geworden, zoodat daarover bij vernieuwing moest worden beschikt." Als Kleyn hieraan toevoegt: „Of zij daarmee aan de eischen van een hoogere rechtvaardigheid en billijkheid heeft voldaan, daarover later", dan kan hij daarmede alleen het oog hebben op de wijze van beschikking, niet op het feit dat die vergadering over die goederen beschikte.

„De oorsprong der tractementen en emolumenten" is alles

behalve, zooals Dr. A. Kuyper (S. bl. 81) ergens schijnt beweerd te hebben, een „contractueele” geweest. Immers vooreerst: de goederen der geestelijke kantoren waren grootendeels uit de kerk van vóór 1580 afkomstig en behoorden dus later, indien zij n.l. aan eene kerk behoorden, zeker niet aan de hervormde gezindte, maar òf aan de roomsche òf aan de overheidskerk. En ten andere: ook de opbrengst van belastingen, door alle ingezetenen opgebracht, werden in die geestelijke kantoren gestort. Toen die overheidskerk ophield te bestaan, was er dus geen enkele rechtsgrond om het provenu dier fondsen voortaan uitsluitend aan het hervormde deel der ingezetenen voor hunnen eeredienst toe te kennen als hun rechtmatig bezit. Dat hebben de Hervormden dan ook toen ter tijde, 1796—1798, geenszins altoos voor zich geëischt. De Commissie van predikanten uit alle provinciën en de Waalsche gemeenschap, in 1797 naar Utrecht afgevaardigd om de belangen der hervormde kerk voor te staan, heeft in haar adres aan de nationale vergadering alleen verzocht, dat „aan hun kerkgenootschap *deszelfs aandeel* aan dat voorvaderlijk fonds, hetwelk aan het christelijk en godsdienstoefenend deel der natie, en dus ten godsdienstigen einde, onvervreemdbaar toekwam, plegtig verzekerd wierde of althans dat.... hun gelegenheid verschaft mogt worden, om de gronden van aanspraak op *hun aandeel* voor te dragen”: IJpey en Dermout, IV, 160. Het kwam echter ook voor, dat de Hervormden niet op „hun aandeel”, maar op het geheel aanspraak maakten. Zoo in het adres, door de gemachtigden der friesche hervormde gemeenten in 1801 ingediend en hetwelk men in Dr. van Veen's *Gereformeerde kerk van Friesland 1795—1804* bl. 270—290 nalezen kan. Zij sustineeren daar het eigendomsrecht van de plaatselijke *hervormde* gemeenten op de kerkelijke goederen; onder afwijzing zoowel van het bezwaar, hierin gelegen dat die goederen grootendeels oorspronkelijk voor den roomschen eeredienst waren gegeven, als van dit andere dat men bij deze rechtskwestie onder de „plaatselijke gemeente” alle ingezetenen zou moeten verstaan. Maar ook het verzoek der hervormde gezindte om het bezit van slechts een gedeelte dier goederen, een gedeelte b. v. naar verhouding van haar zielencijfer tot de geheele bevolking, had

alleen op billijkheids- of doelmatigheidsgronden kunnen worden ingewilligd. Recht kon zij niet doen gelden dan op een geheel ander gedeelte, op die goederen n.l. die, aan hare gemeenten in hare kwaliteit van *hervormde* gemeenten geschonken of vermaakt, onder de bezittingen der „overheidskerk" mochten schuilen. Een recht, ook in 1797 en 1798 niet betwist. Doch met dit recht hangt niet samen de bezoldiging der leeraars van staatswege na 1801, in 1808 of die van ons art. 171. Deze baseert zich op de opvatting, volgens welke kerken zijn instellingen van openbaar nut. Door het tweeërlei karakter der „voormaals heerschende kerk", waaraan ik boven herinnerde, volgens 'twelk zij tegelijk overheidskerk en tegelijk hervormde gezindte is geweest, voorbij te zien is dikwijls het oordeel op dit gebied verward, eene verwarring die te eer ontstaan kon doordat het gouvernement begrijpelijkerwijs de uitbetaling zijner kerkelijke jaarwedden uit de voormalige geestelijke goederen deed plaats vinden: een louter administratieve maatregel.

De genoemde onderscheiding tusschen inkomsten en goederen door de hervormde gezindte vóór 1795 als *hervormde* gemeenten en zulke, door haar als uitmakende de *overheidskerk* genoten, is in hervormde kringen geenszins algemeen doorgedrongen. Ook S., die anders over het gebeurde tijdens de Bataafsche republiek zeer gematigd oordeelt en zich van termen als „berooving" en „diefstal", die aan de herv. kerk zullen zijn gepleegd, termen elders niet ongewoon, vrijhoudt, spreekt die onderscheiding niet duidelijk uit; terwijl Kleyn, die haar o. a. bl. 273 wèl maakt, ze weêr begraaft onder eene zee van overwegingen, volgens welke de hervormde kerk „hooger" recht op die goederen zal hebben: „de hervormde kerk had de grootste verdiensten voor het vaderland gehad; zij was in zekeren zin de voedster des volks geweest"; en dergel. Toch is die onderscheiding alles behalve eene spitsvondigheid, door dezen of genen in later tijd uitgevonden. De grondwetgever van 1797 zoowel als die van 1798 heeft ze gemaakt. Beiden gaan uit van het denkbeeld, dat, nu de voormaals heerschende kerk is weggevallen, de goederen waaruit tot dusver die kerk was onderhouden zoo goed als de opbrengst der belastingen, mede daartoe gebruikt, ter beschikking van de natie kwamen; maar dat daaruit vooraf moest worden afgezonderd al datgeen,

wat, tot dus ver daaronder vermengd, aan gemeenten dier kerk in hare kwaliteit van deelen der hervormde gezindte was geschonken of vermaakt. Dat moest het eigendom dier gemeenten blijven. De grondwet van 1797 — eigenlijk het ontwerp grondwet: immers het werd in het najaar van 1797 door het volk verworpen, — nam het jaar 1581 als grenslijn aan. „Alle bezittingen en inkomsten der onderscheidene godsdienstige genootschappen en kerkgemeenten, die aan deselve door vrijwillige Dispositiën, Donatiën, collecten, aankoop of opbouw sedert den jaare 1581 zijn eigen geworden, worden als derzelver wettige eigendom erkend en voor altijd aan hunne vrije beschikking overgelaten", art. 745. Die van 1798 noemt dat jaar 1581 niet. Zij maakte echter eene bepaling, die op hetzelfde neerkomt. Volgens art. IV der additioneele artikelen worden „alle geestelijke goederen en fondsen nationaal verklaard: zij worden voor een fonds voor nationale opvoeding bestemd; blijvende nogthands onverlet de aanspraak, welke eenig Lichaam of Gemeente daarop mocht maaken, en, met de noodige bewijzen voorzien, aan het vertegenwoordigend lichaam ter beslissinge zal moeten inleveren". Het is nog niet duidelijk, hoe Dr. van Veen bl. 114 vgg. deze bepalingen als „grenzelooze willekeur" kan betitelen tegenover Mr. A. F. de Savornin Lohman, die het „onbillijk" had genoemd „den grondwetgever van 1798 eenige onregtvaardigheid ten laste te leggen". Dr. v. V.'s argumenten laten de onderscheiding van voormaals heerschende kerk en hervormde gezindte buiten rekening. Het was onrecht, beweert hij, dat de natie zich eigenaar van die goederen maakte. Mij wel, mits Dr. v. V. maar aanwijst wie dan wèl eigenaar van die goederen was. Toch niet, behalve van het gedeelte waarop de Grondwet uitdrukkelijk hare aanspraak erkende, de hervormde gezindte? Maar van eigendom is, meen ik, geene sprake geweest. De natie wees, gelijk zij (zie boven bl. 502) wel genoodzaakt was te doen, daaraan eene bestemming aan. Trouwens Dr. v. Veen zelf laat, bl. 117 noot, volgen: „*de grondbeginsels der Constitutie van* 1798 *waren uitnemend* (ik cursiveer), „de wijze, waarop men ze zocht toe te passen, bleek verkeerd te zijn, reeds omdat zij onrechtvaardig was". Welke laatste woorden juist bewijs eischen. Het was zeker te veel gevergd van de hervormde predikanten (zooals, beweerden de

friesche kerkelijken, van hen werd geëischt) dat zij, die door de opheffing der publieke kerk den waarborg van hunne jaarwedden verloren, nu ook nog de uitstekende „edelmoedigheid" zouden gaan verheerlijken van den staat, omdat deze immers althans de rechtmatige aanspraken van hunne gemeenten eerbiedigde. Van edelmoedigheid was echter geene sprake. Doen wat recht is, meer heeft de wetgever van 1798 niet gewild, maar daarnaar heeft hij ook gestreefd: en lag dat wat wij thans onjuist vinden, dat het Wetgevend lichaam over de aanspraken van iedere hervormde gemeente zou beslissen, niet in de toenmalige opvatting van de taak van die vergadering? Die wil om recht te doen verdient ook van het nageslacht wel eenige erkenning. Te meer, wanneer men bedenkt, hoe het de radikale partij van die dagen is geweest, die deze wetsbepalingen heeft gemaakt en die zoo zorgvuldig de privaatrechterlijke aanspraken van de hervormde gezindte heeft ontzien. En men spreekt soms van berooving, van schreeuwend onrecht, „der kerk" aangedaan! Wel is bovengenoemde splitsing van de goederen niet dan zeer partieël tot stand gekomen. Ik twijfel er ook aan, of de kerkelijken zelven wel overal die wenschten. Het klinkt althans verdacht, wanneer de friesche kerkelijke commissie in 1801 de hervormde predikanten aanraadt om, wanneer zij in staat waren eenige bijzonderheden op te geven, waaruit kon blijken dat die goederen — waarvan zij opgaaf hadden te doen — of een gedeelte daarvan na de Reformatie aan de gemeente geschonken of gelegateerd waren, dit wel te doen, „*egter in deezen met voorzigtigheid te werk gaande*" (v. Veen bl. 151). Waartoe die voorzichtigheid? Men zou zeggen: al wat licht geven kon, was gewenscht. Aan den anderen kant is het verklaarbaar, dat de Hervormden, niet gewend om zelven in de kosten van hunnen eeredienst te voorzien, en voor wie de nieuwe staat van zaken de meeste moeilijkheden meebracht, zich noode daarin hebben geschikt en hebben gepoogd voor zich te behouden wat zij konden: wat echter tot den rechtstoestand niets afdoet. Neen, wat ook S. o. a. op bl. 47 in strijd met het verdere betoog van zijn boekje uitspreekt, dat de hervormde kerk hare traktementen enz. geenszins zooals de andere kerkgenootschappen louter op grond van art. 171 geniet, maar op grond van de verplichting van den staat om haar de

rente van haar voorheen door de overheid genaast kapitaal uit te keeren, mist allen grond. Het is mogelijk, dat redenen van piëteit, vooral door Kleyn breed uitgemeten, of de overwegingen, aan doelmatigheid ontleend, vooral door Buys ontwikkeld, er voor pleiten dat art. niet te schrappen en, zelfs als dit geschiedde, die gezindte toch die inkomsten te laten behouden. Maar rechthebbende zou zij in dit laatste geval niet zijn. Daarom is het niet vreemd dat nog tegenwoordig gelijk reeds eene eeuw geleden de toelagen aan de vroegere overheidskerk dikwijls worden gehouden voor verplichte uitkeeringen aan de hervormde gezindte. Men was daaraan sinds twee eeuwen gewend, en de conservatieve, verzoenende staatkunde die van 1801 af hier werd gevolgd, bracht ook mede eene groote mate van tegemoetkoming aan de „voormaals heerschende" kerk, wel niet in de wet, maar in de praktijk; zóó dat als nawerking van den vroegeren toestand de traktementen weer als van ouds werden uitbetaald niet alleen, maar ook dat dit geschiedde uit de nog niet overgedragen goederen der geestelijke kantoren, die intusschen — 't worde niet voorbijzien — nationaal verklaard waren. Die overdracht blijft hangende, totdat zij eindelijk uit kracht van het dekreet van 2 Aug. 1808 plaats grijpt. Maar in datzelfde dekreet, „regelende al hetgeen tot de uitoefening van den godsdienst betrekkelijk is", worden nu in hetzelfde artikel 3 zoowel naar het voorbeeld der fransche wetgeving de betalingen der geestelijken van *alle* gezindheden ten laste der schatkist gebracht als genoemde overdracht in 's lands kas bevolen. Kon dat niet den indruk maken, alsof de staat geenszins onverplicht lasten op zich nam, maar slechts uitkeeringen die uit die overdracht voortvloeiden? Maar zoo oordeelende zou men vergeten, dat art. 3 alleen de *wijze van* uitbetaling regelt, dat de *uitbetaling zelve* in art. 1 en 2 is vastgesteld. Deze behelzen, dat de hervormde, roomsche, luthersche geestelijken hunne traktementen enz. zullen blijven genieten onverminderd nadere schikkingen; en dat de geestelijken van die gezindheden, welker eeredienst tot nu toe ten koste van den staat niet is onderhouden geweest, bij vervolg uit de schatkist zullen betaald worden. De staat neemt proprio motu al deze betalingen op zich en beschikt tegelijk over de kerkelijke goederen en fondsen, welke zijn onder publieke beheering en welke

mitsdien [1]) geen particulier eigendom zijn; welke goederen en fondsen thans strekken om aan geestelijke personen hun traktement, geheel of ten deele, te betalen. Hij geeft daaraan de bestemming, die hem goeddunkt, en stort ze in 's lands kas. Zoo weinig erkent de staat eenig recht, 't welk de hervormde gemeenten daarop zouden hebben, dat hij wel in art. 1 aan de leeraren de tegenwoordige traktementen verzekert, maar onder het uitdrukkelijk voorbehoud: „onverminderd de schikkingen welke bij vervolg zouden kunnen gemaakt worden om deze traktementen op eenen meer gelijkvormigen en billijken voet te brengen". Ook al waren er geene kassen, waaruit voorheen de publieke kerk was betaald, te naasten geweest: de staat had even goed de uitbetaling der geestelijken op zich genomen, voor zoover hij er geldelijk toe bij machte was, gelijk hij dat in Frankrijk ten opzichte van de hervormde geestelijken deed. En eveneens: ook wanneer hij had goedgevonden in de bezoldiging van geestelijken niet te voorzien, dan had hij toch over de fondsen, die voor de thans niet meer bestaande publieke kerk niet meer konden dienen, op eene of andere manier moeten beschikken of daaraan eene bestemming moeten aanwijzen. Niet als het kwijten van eene vordering, maar als eene bepaling, door den staat motu proprio gemaakt, schoon zeker mede op billijkheidsgronden en met het oog op de moeilijkheden waarin de hervormde gezindte was gebracht, moet het dan ook m. i. worden beschouwd, als deze gezindte niet met alle andere op ééne lijn wordt gesteld, maar als in art. 1 van het dekreet en evenzoo in art. 136 der grondwet van 1814 aan hare predikanten al hunne *vroegere* inkomsten (maar thans uit 's lands kas) worden toegelegd. Volkomen hetzelfde is de grond van ons art. 171.

Slechts een enkel woord over hetgeen mij in de derde plaats verbiedt te gelooven aan het onderscheid, dat ook Schrieke maakt tusschen de inkomsten, in art. 171 aan de gezindten verzekerd: die aan de hervormden zullen verplichte uitkeeringen zijn, de andere, die aan de niet-hervormde, onverplicht en verleend tot wederopzeggens toe. Ik bedoel het voorbeeld van Frankrijk, door mij reeds genoemd. Daar althans is wel

1) Den zin van dit „mitsdien" heb ik niet kunnen ontdekken.

tegelijk met de nationaalverklaring der kerkelijke goederen tot de salariëering der geestelijken besloten; is wel in het concordaat alweêr tegelijk de verkoop der geestelijke goederen bekrachtigd en door den staat de bezoldiging der geestelijken op zich genomen; maar zonder dat het een voor eene verplichte restitutie wegens het ander geldt. Noch onder de republiek, noch onder het keizerrijk. Ik zal mij wel er voor wachten ook maar één volzin neer te schrijven over de ingewikkelde vraag, wie van kerkelijke goederen de eigenaar is en wie de rechthebbenden daarop zijn. Maar republiek en keizerrijk hebben gehandeld onder de heerschappij van het trouwens reeds van lang vóór de revolutie dateerende denkbeeld, dat de geestelijkheid de goederen der kerk wel in gebruik heeft om ze tot eene bepaalde bestemming te doen dienen, maar in dienst der natie, aan wie zij toekwamen. De natie kon ook op eene andere wijze in die bestemming voorzien, kon ook de goederen der kerk voor andere doeleinden doen dienen. En hij heeft het gedaan. De staat heeft in Sept. 1794 goedgevonden geene geestelijken langer te salariëeren; de staat heeft in 1801 het weêr gewenscht geacht dit wèl te doen. Hij deed zoo uit eigen beweging, gelijk hij ook goedvond de protestantsche predikanten te bezoldigen. Lamennais heeft dan ook in zijne *Réflexions* van 1808 wel hiervoor gepleit, dat de kerk voor haren arbeid noodig heeft onafhankelijk rechtspersoon met onbelemmerde beschikking over haar eigendom te zijn, maar den verkoop van de kerkelijke goederen, die na 1791 had plaats gevonden, laten rusten. En toen hij in 1830 in *l'Avenir* de kerk arm wilde hebben, toen heeft hij misschien betoogd, dat zij haar rechtmatig bezit, de schadeloosstelling voor het haar voorheen ontnomen kerkgoed, moest prijsgeven? Neen; maar dat de kerk weigeren moest steun en toelagen van den staat aan te nemen. Napoleon heeft met art. 18 van het Concordaat niet oude rechten of aanspraken in nieuwe geconverteerd, maar aan de roomsche kerk een nieuw recht geschonken, geldig zoolang als concordaat en organieke artikelen in Frankrijk van kracht zijn. Evenzoo deden onze grondwetten sedert 1798 en het laatst ons art. 171 met alle gezindten, niet met éene enkele die geacht werd aanspraak te hebben op de goederen, vroeger aan de overheidskerk in ge-

bruik gegeven; en dat voor zoolang dat grondwetsartikel geldt. Natuurlijk gaat geheel daarbuiten om datgeen waarop hervormde gemeenten in hare kwaliteit van hervormde gemeenten privaatrechtelijke aanspraken zouden kunnen doen gelden.

De „financiëele banden", waarvan men soms hoort spreken alsof art. 171 die tusschen staat en kerken heeft gelegd, zijn dus in 't geheel geene „banden". Immers die uitdrukking heeft alleen zin, wanneer de beide verbonden partijen hebben gecontracteerd en in dezen op ééne lijn staan. Dat nu is het geval niet. De staat heeft motu proprio toelagen aan kerkgenootschappen verzekerd, omdat hij dat wilde en voor zoo lang als hij dat wilde. De scheiding van staat en kerken is en blijft bij behoud van art. 171 ongerept.

Waarom ik dit alles zoo uitvoerig uiteenzet? Omdat het mij zoo hoogst gewenscht voorkomt, dat dit ook of liever juist van kerkelijke zijde, juist onder hen die prijsstellen op de duurzame uitkeering der bedoelde toelagen, helder wordt ingezien. Ik spreek er straks met een enkel woord over of deze toelagen inderdaad voor de degelijkheid en den bloei van den godsdienstzin in ons volksleven bevorderlijk zijn, zooals S. meent. Maar het is m. i. bedenkelijk, wanneer, gelijk ook in zijn geschrift nog geschiedt, tusschen bladzijden, die de volledige en onverbloemde erkenning inhouden dat ten onzent staat en kerken naar de wet zijn gescheiden, volzinnen voorkomen die het vermoeden wekken als ware voor eene andere zienswijze reden, en wanneer in de rechtsvraag over art. 171 iets geheel andersoortigs wordt gemengd, iets met een weinig gelukkigen term als „de band tusschen staat en godsdienst" aangeduid. Klaarheid omtrent rechtstoestanden is natuurlijk in alle gevallen van groote waarde. En in dit geval wordt daardoor bovendien aan antirevolutionairen en radikalen een wapen ontnomen, dat hun in den strijd tegen den bestaanden staat van zaken dient, maar dat zij alleen aan verwarde en verwarrende voorstellingen omtrent dit gebied ontleenen.

IV.

Ik denk daarbij vooral aan de oude verwarring van godsdienst met kerk, kerk met godsdienst. Een staat, die in zijne

wetgeving de scheiding tusschen staat en kerken tot de uiterste gevolgtrekkingen doorvoert, behoeft daarom niet den godsdienst buiten zijne maatregelen en overwegingen te laten. Kerken zijn uit het oogpunt van ons staatsrecht, en onverschillig of duizenden hunne eigene kerk voor een goddelijk instituut houden, particuliere vereenigingen, zedelijke lichamen, over welke de staat toezicht kan oefenen en dit toezicht kan regelen bij de wet (ten onzent bij de wet van '53), even als hij toezicht oefent op het stoomwezen; aan welke hij, dit nuttig en oorbaar oordeelende, subsidiën kan verleenen, gelijk hij dat aan instellingen van andere strekking kan doen. De godsdienst daarentegen is geen rechtssubject, maar een geestelijk verschijnsel in het volksleven; een verschijnsel, dat de staat wel *kan* beschouwen als eene aangelegenheid van ieder particulier en die dus hem niet aangaat, maar waaromtrent ook het nieuwer staatsbegrip niet uitsluit, dat de staat met dien godsdienst, juist omdat deze een verschijnsel is dat vrij algemeen in het volksleven zich vertoont, en juist in dezelfde mate als dit het geval is, rekening houdt. Een gouvernement kan eene zekere advocatie over den godsdienst oefenen, kan handelingen die een godsdienstig karakter dragen en die in het openbaar geschieden door de strafwet (art. 145—147) beschermen; instellingen die de strekking hebben om hem te bevorderen steunen, o. a. jaarwedden aan gemeenten, zondagsscholen, godsdienstige genootschappen enz., verbinden; vrijstelling van krijgsdienst verleenen aan aanstaande godsdienstleeraren en dus rekening houden met hetgeen een deel zijner onderdanen — bijna alle Protestanten echter oordeelen anders, — gewenscht acht voor het godsdienstig volksleven. In dit alles verloochent een gouvernement het karakter van den état laïque niet; evenmin als wanneer het godsdienstige belangen van de aan zijn toezicht toevertrouwden, gevangenen, leerlingen der militaire akademie, enz. behartigt, en op scholen opleiding tot christelijke deugden voorschrijft. Eerst wanneer het medezeggenschap van kerken of geestelijken daaromtrent gedoogde, zou het aan dit karakter ontrouw worden. Doet het dit niet; blijft de staat de éénige macht, die souverein zijne eigene bemoeiingen in dezen regelt; dan blijft dat karakter eveneens ongerept, wanneer die staat, aangenomen dat de volksgeest dat verlangt en

hij, staat, goedvindt dit te bevredigen, den godsdienst (niet de kerk) in het publieke leven aan het woord laat komen, den eed handhaaft, en in de troonrede of een ander staatstuk Gods naam noemt.

Dat in al deze opzichten in ons land de gelegenheden, waarbij de staat rekening houdt met den godsdienst als machtig verschijnsel in het volksleven, in de 19de eeuw voortdurend zijn ingekrompen, spreekt van zelf. Reeds de steeds toenemende verscheidenheid in godsdienstige meeningen en woorden bracht dat mede. In het ceremoniëel voor de kroning des konings b. v. is bij iederen volgenden keer dat zij plaats had het godsdienstig aandeel kleiner geworden, totdat de kroning der koningin in 1898 eene louter burgerlijke acte is geworden. Dat wijst natuurlijk geenszins op vermindering van godsdienstzin in het volksleven; alleen hierop, dat het louter godsdienstig, individualiste Christendom al meer de overhand heeft gekregen over het publieke, politieke Christendom; misschien ook hierop, dat men schroomvalliger is geworden om godvruchtige woorden te gebruiken bij niet louter godsdienstige handelingen, ze te laten dienst doen als betoogingen. Wordt de Allerhoogste in het staatsleven gemengd, dan komt Zijn heilige naam licht officiëel op lippen, van welke een eerlijk man, ook een Christen die dit is, liever dien naam niet hoort.

Men kan natuurlijk de vraag stellen of uitbreiding dan wel inkrimping van die staatsadvokatie van den godsdienst in het belang is van den staat. Het antwoord daarop te zoeken behoort tot het domein der mannen van het staatsrecht en der staatkundige historie. Maar men kan ook de vraag stellen: wat is hier in het belang van godsvrucht en Christendom?

Dat Christendom heeft alle eeuwen door twee van elkaar afgewende zijden vertoond; of liever het is ten allen tijde in twee lijnrecht tegenover elkaar staande en elkander uitsluitende gedaanten optreden, en dat steeds tegelijker tijd en zóó dat nu de eene, dan de andere gedaante meer aan het licht trad. Het was en is een louter godsdienstig verschijnsel, een arbeid van God aan de enkele menschenzielen en het verkeer van deze met Hem; hetwelk natuurlijk aaneensluiting van gelijkbedoelenden niet buitensluit. Evenmin als het dit buitensluit, dat de godsvrucht van al deze gelijkbedoelenden invloed

erlangt in (daarom niet: macht over) het openbare leven. Maar het Christendom was te gelijk, en is nog niet minder, een oecumenisch verschijnsel, dat over de enkele menschen en de elkaâr opvolgende geslachten gaat; dat ook wel die enkele menschen in zich opneemt, maar niet minder de deze omspannende groote levensordeningen, natie en staat, recht en maatschappij, kunst en wetenschap, tracht te doordringen en in deze zich uitdrukken wil.

Het eerste Christendom kan men grosso modo dat van alle Piëtisten noemen. Maar te gelijk is het deze meening over het Christendom, die tegenwoordig door de staatkundige liberalen, zij mogen vroom of niet vroom zijn, wordt omhelsd. Godsdienst is voor deze allen „Privatsache". De andere zijde van het Christendom is eigen aan alle echte „kerken"; en ik krijg ook van de school van Ritschl den indruk, dat zij zoo oordeelt. De geheele tegenstelling tusschen individualistisch en politiek Christendom nu vloeit uit den aard van het Christendom zelf voort. Eene hoogere eenheid tusschen beiden bestaat niet. Zij kunnen ten hoogste elkaâr in evenwicht houden [1]). Spreek ik van „politiek Christendom", dan doe ik zoo omdat het geloof, volgens 't welk het Christendom niet individuen maar de natie of het volksleven, niet enkele menschen maar de wereld beheerschen moet, volgens hetwelk m. a. w. God niet zielen zoekt maar door de wereld geëerd wil worden en die wereld ter zaligheid wil voeren, wanneer namelijk dat geloof zich verwezenlijken wil en in plaats van eene gedachte te blijven aktief wil optreden, zich allicht wendt naar die organisatie, die dan het volksleven of de natie omspant. Dat is de staat. Of dit geschiedt door staatsinstellingen zelven te verchristelijken (de Protestanten der 16de eeuw hebben allen, de Anabaptisten alleen uitgezonderd, aan zulk een christelijken staat geloofd), dan wel door kerken te organizeeren, die wettelijk meêzeggenschap zullen hebben in het staatsleven (zoo dachten het zich de hervormde „kerkelijken" der 17de eeuw ten onzent): dat maakt geen verschil. Dit geloof leidt nog niet noodwendig tot staatschristendom. Het kan, zoo o. a. bij de Kwakers, een uitweg vinden in arbeid

1) Hoe het Christendom ten opzichte van iedere aangelegenheid eene dergelijke tegenstelling in zich bevat, heb ik uiteengezet in *De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek*, 1900, bl. 14 vgg.

aan alles wat aan het Christendom zedelijken invloed op harten en gezindheden schenkt, en dus alleen indirekten invloed op de staatkundige ordeningen verlangen. Maar het kan ook verder gaan en leiden tot „politiek" Christendom in letterlijken zin.

Op den weg van het politieke Christendom in ruimer zin ligt het nu, als de staat aan den godsdienst als publieke macht zijne bescherming verleent, ook als hij den godsdienst als bestanddeel in zijne ordeningen opneemt. Piëtisten en liberalen zullen dus gaarne beide tot de kleinste afmetingen willen zien teruggebracht, liefst ze geheel willen zien vervallen. „Kerkelijken" daarentegen wenschen uit den aard der zaak uitbreiding daarvan.

In deze tegenstelling beweegt zich het oordeel in de Christenheid, ook ten onzent, over de betrekking tusschen het staatsleven of de staatkunde en den godsdienst. Dáár ligt ook de diepere grond van het verschil in antwoorden op de vraag, *niet* naar het recht der verschillende gezindten op hare landstraktementen of naar den rechtsgrond van art. 171: dit toch is eene zuiver historisch-juridische kwestie; maar op deze andere, of de aard van den godsdienst zulke staatstoelagen gewenscht maakt of zelfs rechtvaardigt; of de belangen van het godsdienstig volksleven daarmede zijn gebaat, al dan niet.

Dat in een tijd, waarin in ons land het kiezerskorps aan de belijders van het politiek Christendom de macht in den staat heeft geschonken, de blik licht teruggaat tot hetgeen het verleden der christenheid van de tegenstelling tusschen dat en het louter godsdienstig, individualiste Christendom heeft te zien gegeven, spreekt van zelf. Ik zal mij echter daarin niet verdiepen. Alleen éene opmerking zij mij geoorloofd, die — 't blijkt uit het art. van Dr. Betz, boven aangehaald, — ook art. 171 en de scheiding van staat en kerken raakt. Zij geldt het gebruik van de benaming „klerikaal".

Men kan tegen het politiek Christendom van godsdienstige, vrome zijde tal van bezwaren aanvoeren. Hoeveel bedenkelijks (alweer voor den godsdienst) uit alle regeerings- en hofchristendom — en het stembuschristendom staat daarmeê volkomen gelijk — voortvloeit, ligt voor de hand. Dat bedenkelijke kan immers ook niet uitblijven, wanneer menschen den liefdearbeid

van den Oneindige aan de wereld, hoe dan ook, opnemen in en vermengen met die behartiging van stoffelijke en in ieder geval wereldlijke belangen, die het doel is van den staat. De verwarde redeneeringen en dubbelzinnigheden in de verhandelingen, door onze Eerste en Tweede Kamer over het christelijk karakter der tegenwoordige regeering gehouden, zijn daar ten bewijze van de moeilijkheid, indien niet onmogelijkheid, om dat christelijk karakter van een regeeringstelsel te formuleeren, als dit laatste te gelijk eenig verband wil houden met een volksleven, 'twelk niet door het Christendom, laat staan door éénzelfde Christendom gedragen wordt. Maar het kweekt misverstand, daarom de voorstanders van een politiek Christendom (in ruimeren zin) als klerikalen te betitelen. Dat men soms zoo doet, is intusschen niet vreemd. De naam klerikaal is in romaansche, roomsche landen opgekomen. En daar kende men tot vóór korten tijd inderdaad geen godsdienst tenzij in samenhang met kerk en geestelijkheid, clerus. Alle rekening houden van den staat met den godsdienst was daar rekening houden met de roomsche kerk en met hare priesterschap. En in landen, waarin eene gereformeerde kerk meêspreekt in den staat, maakt te dezen opzichte dit geen verschil, dat in die kerk de „ambtsdragers" niet uitsluitend geestelijken zijn, maar ook ouderlingen onder zich tellen. New presbyter is but old priest written at large, spotte Milton al over de gereformeerde klerikalen zijns tijds, de mannen van de Westminster-synode. Maar daar komt hier iets geheel anders in aanmerking. Hier te lande is, dank zij het Protestantisme, gelukkig in het volksbewustzijn de onderscheiding tusschen godsdienst en kerk reeds te ver doorgedrongen, dan dat kerkelijken zoo goed als politieken haar maar zouden kunnen negeeren. Zelfs de man, die het politiek Christendom in den staat zal tot uitvoering brengen, Dr. Kuyper, had dan ook in zekeren zin het recht om, *Hand. der Eerste Kamer*, *1901/2*, bl. 156, voor zijn streven de benaming klerikaal af te wijzen. In zekeren zin: immers wat hij bij die gelegenheid van zijn streven vermeldde is niet-klerikaal; maar wat hij elders te berde had gebracht over de politiekrechtelijke positie der kerk en wat wèl klerikaal is, verzweeg hij. „Ik verwerp de voorstelling van den Heer Van Boneval Faure, alsof wij hier in kerkelijken zin christelijke beginselen zouden drijven. In het

minst niet: maar wat doen wij wel? Daar waar het Christus belijdende of laten wij zeggen het confessioneele deel van het volk jaren lang niet gelijk op geëerd is met de andere volksdeelen, zoomin bij benoemingen als bij hetgeen van staatswege voor de burgers werd gedaan, en dat gedeelte van het volk dus werd teruggedrongen, hebben wij zeer zeker den eisch gesteld, dat gelijk recht voor allen ook ten hunnen opzichte zou worden toegepast". Nu, op welken grond mocht iemand dit klerikalisme noemen? Veronderstel, dat K. waarheid sprak en dat genoemd onrecht is gepleegd, dan zou het een eisch van billijkheid wezen, die voor iederen bewindsman gold, dat te herstellen. Evenmin zou de kwalificatie klerikaal (maar wel eene geheel andere) passen, wanneer orthodox-roomsche ministers bij benoemingen aan hunne godsdienstige geestverwanten de voorkeur mochten geven, niet uit overwegingen van staatsbelang, maar omdat deze „medegeloovigen" zijn. Zelfs voegt de aanklacht van klerikalisme niet, wanneer het kiezerskorps „den wil des Allerhoogsten" tot geldigheid gebracht wil zien in den staat en nu dien wil in staatszaken opmaakt, niet uit overwegingen aan recht en zedelijke eischen en volksbelangen ontleend, maar aan zijne theologische meeningen, door den staat niet te beoordeelen; mits namelijk het kiezerskorps zoo deed. Neen, de eerste stap in echt klerikale richting is eerst gedaan, zou ik meenen, wanneer eene kerkelijke instelling, waaraan al of niet die wil des Allerhoogsten wordt verbonden geacht, voor publici juris geldt en aan haar het recht van meêzeggenschap in den staat wordt verleend. Welnu, in die richting heeft zich K., zie boven bl. 486, 487, wel degelijk bewogen. Daarom had hij geen recht tot zijne opmerking: „wanneer de Heer Rutgers van Rozenburg zegt, dat hij ons alleen maar clericalen noemt, omdat wij tegen scheiding van kerk en staat zijn, wil ik hem toch verzoeken om, waar ik dertig jaar geschreven heb, mij onder hen niet te rangschikken".

Nu echter van zulk meêzeggenschap in art. 171 geen sprake is, vervalt iedere reden om aan de bestrijding van dat artikel den naam te geven van antiklerikalisme en in dat artikel zelf eene schending te zien der scheiding van staat en kerken.

Amsterdam, Dec. 1901. CRAMER

ISRAËL'S NEDERZETTING IN KANAÄN.

Dr. Carl Steuernagel, Die Einwanderung der israëlitischen Stämme in Kanaän. Historisch-kritische Untersuchungen. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1901. Preis Mk. 3.60.

Moet over dit onderwerp steeds weer geschreven worden? Velen vinden dat vreemd. Zij meenen uit den bijbel zelven vrij precies te weten, hoe zich de bedoelde gebeurtenis heeft toegedragen. Niet alleen leeken in het vak, maar ook ettelijke godgeleerden zijn vast overtuigd, dat de Pentateuch en het boek Jozua ons daarover behoorlijk ingelicht hebben. Twijfel aan hetgeen dienaangaande in die geschriften geleerd, of liever aan hetgeen met veel scherpzinnigheid en kunst als traditie daaruit bijeengebracht is, lijkt hun bijna heiligschennis. Blijde als zij zijn, dat zij die traditie bezitten en dat deze een belangrijk onderdeel van hun geloof aan de goddelijke leiding van Gods volk is, begeeren zij op dit punt niet wijzer gemaakt te worden door de critiek.

Er is in de laatste helft der vorige (19 de) eeuw eene periode geweest, gedurende welke veel ontwikkelden anders spraken. Men had toen in meer kringen dan nu het besef, dat de oude voorstelling niet in orde is, en vond — dat kwam er bij — de quaestie belangrijk. Als maar, zoo sprak men, de nieuwere wetenschap ons voor de traditie eene opvatting kan in de plaats geven, die even volledig, maar meer bevredigend is, dan ruilen wij haar gaarne daartegen in.

Doch dit is niet geschied. Men behoeft geen Brunetière te zijn en over het fiasco der wetenschap te jammeren, om te erkennen, dat het tot heden de critiek niet gelukt is, al de nevelen weg te vagen, die Israël's vroegst verleden in het duis-

ter hullen. En het is zelfs de vraag, of dit ooit gelukken zal. Steuernagel, die met het bovengenoemde boek eene nieuwe poging in deze richting doet, gelooft het niet. „Altes und Junges, Wertvolles und Wertloses von einander zu scheiden, ist eine Aufgabe, die die Wissenschaft sich zwar notwendig stellen muss, die sie aber nie vollkommen lösen kann", [1]) zegt hij. Ik ben dat geheel met hem eens, maar begrijp ook, dat, vooral in deze tijd van reactie, zulk eene bekentenis kwaad doet. „Wat hebt gij nu", vraagt men, „in plaats van die vroegere traditie verkregen? Onzekerheid en uiteenloopende gevoelens van vakmannen. Wat Wellhausen leert, verwerpt Hugo Winckler; wat Stade en wat Bernhard Luther [2]) beweren, vindt geen bijval bij Steuernagel. Als onder de voorgangers der wetenschap over Israël's voorgeschiedenis geen eenstemmigheid heerscht, houden wij ons maar liever aan de eeuwenoude, geijkte voorstelling".

Dit is best te verklaren. De Kerk, zooals ze eenmaal is, heeft behoefte aan zekerheid. Zij kan met haar historischen grondslag niet van vraagteekens leven. Laat de critiek die staan, dan schuift de Kerk haar ter zijde. Zoo wordt tevens het geloof bevredigd en ontslagen van de inspanning, die waarlijk niet gering is, om een dergelijk onderzoek op al zijne kronkelpaden te volgen. Menigeen vleit zich daarbij met de gedachte, dat de bezwaren tegen de traditioneele voorstelling overdreven zijn en wel uit den weg geruimd kunnen worden.

Dit is echter — behoef ik het te zeggen? — eene ijdele hoop. Waarover de critici ook verschillen, wanneer het er op aan komt de geschiedenis van Israël's vestiging in Kanaän wetenschappelijk te schetsen, daarover zijn allen het wel eens, dat de gewone overgeleverde beschouwing tegen geen ernstige bedenkingen bestand is.

De bezwaren zijn bekend. Ik noem slechts enkele.

Volgens de aan het boek Jozua ontleende voorstelling is met Gods hulp en weinig moeite geheel Kanaän in korten tijd veroverd. Als Jozua sterft, is het heilige land in Israël's bezit en onder de stammen verdeeld. De volledigheid van een en ander laat niets te wenschen over. „Jozua nam al het land

1) S VI.

2) Zie zijn artikel over *Die israëlitischen Stämme* ZAW XXI (1901) 1—76.

in", lezen wij [1]): „de Israëlieten lieten van de Kanaänieten niets overblijven wat adem had" [2]). Doch, gelijk o. a. Kuenen in het licht stelde [3]), dit is met het verloop der latere geschiedenis en met andere oorkonden in strijd. De koning van Hazor wordt gezegd met zijne bondgenooten door Jozua verslagen, de stad Hazor uitgemoord en verbrand te zijn [4]): toch bestaan na Jozua het koninkrijk en de stad Hazor nog, zelfs zijn ze oppermachtig [5]). De stad Debir, naar het heet, ook door Jozua ingenomen en verwoest, moet na zijn dood nog door Othniël veroverd worden [6]). Vooral in Richteren I hebben wij eene van de gewoonlijk in het boek Jozua geschetste, sterk afwijkende voorstelling van de nederzetting. Daar trekken niet, als hier, alle stammen vereenigd, maar enkele afzonderlijk of met slechts één verbonden ten strijde. Ook blijven gansche streken en gewichtige vestingen tot in den koninklijken tijd in 's vijands macht [7]). Nog onder David zijn de Amorieten of Kanaänieten meester in Gibeon ten noorden van Jeruzalem [8]), ofschoon ze er volgens het boek Jozua verslagen en onderworpen waren geworden [9]).

Ook het getal der Israëlieten, in de traditie ondersteld, geeft bezwaar. Meer dan 600.000 Israëlietische soldaten zouden uit Egypte naar Kanaän opgetrokken zijn [10]), hetgeen eene bevolking van $2^1/_2$ millioen onderstelt [11]). Dit is echter in strijd met de mogelijkheid; slechts een klein volk of een enkele stam kan zich in Gosen opgehouden en naar Kanaän begeven hebben [12]). Inderdaad worden ook op andere plaatsen des O. T.s de in Egypte verdrukte voorvaderen als een klein hoopje geschetst [13]). Bij hunne komst aldaar waren zij, lezen wij [14]), „zeventig zielen", en als Mozes de kleinzoon van Levi was [15]), kunnen er in zijn tijd slechts honderden, geen tien- en honderdduizenden of millioenen uit ontstaan zijn. Twee vroedvrouwen waren nog voldoende voor hulp bij de geboorte der kinderen [16]).

1) Joz. 11:23. 2) Joz. 11:14. 3) G. v. I. I, 136.
4) Joz. 11:1, 10, 11, 13. 5) Richt. 4:2.
6) Richt. 1:11—13, vgl. Joz, 15:15—17, een oud document in het boek Jozua.
7) Stade, Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen, 101.
8) 2 Sam. 21:2 v. 9) Joz. 9 en 10. 10) Num. 1:46; 3:14—39.
11) Kuenen, G. v. I., I, 23, 128. 12) Kuenen, t. a. p. I, 129.
13) Stade, Abh. 100. 14) Gen. 46:27. 15) Volgens Num. 26:59.
16) Exod. 1:15,

Desgelijks zijn de twaalf stammen wel traditioneel, maar niet historisch. Natuurlijk twijfelt niemand, of de Israëlietische bedouinen, gelijk andere nomaden, in stammen verdeeld waren. Maar dat er, en wel reeds bij den uittocht uit Egypte, gelijk bij den intocht in Kanaän, precies twaalf optrokken, voortgesproten uit de twaalf zonen van Jakob, laat zich niet volhouden.

Erkend moet worden, dat twaalf het gewone typische cijfer is. Aan de twaalf namen der zonen Israël's [1]) herinneren de twaalf steenen bij en in den Jordaan [2]), de twaalf altaarsteenen van Elia [3]), de twaalf edelsteenen op de borst des hoogepriesters [1]), de twaalf verspieders [4]), de twaalf stukken van het door Ahia gescheurde kleed [5]), en meer [6]). Hetzelfde cijfer staat bij de optellingen van Jakob's zonen [7]).

Bij nader onderzoek echter wordt het twaalftal niet altijd bevestigd. Stade [8]) telt 13 stammen, en Guthe [9]) wijst aan dat dit ook even goed kan; men zou er desnoods wel 14 kunnen tellen. Daarentegen telt 1 Kon. 11 : 31 v. elf stammen. Er staat: „ik geef Jerobeam er tien, maar de ééne stam blijft aan Rehabeam"; en evenzoo 1 Kon. 12 : 20: „geen stam bleef bij de Davidische dynastie, behalve de stam Juda alleen". Nu is 't waar, dat 1 Kon. 11 : 30 weer van 12 stammen spreekt; maar in elk geval is hier dan strijd, en het elftal of liever de ééne stam in 't zuiden om velerlei redenen „die ältere richtige Tradition", gelijk Kittel [10]) opmerkt. Ook de namen der stammen zijn niet overal dezelfde. In het Deboralied treden Machir [11]), Gilead [12]) en Meroz [13]) als zoodanig op; daarentegen ontbreken Juda, Simeon en Levi. Elders zijn Kaleb [14]) en Othniël [15]) veroverende Israëlitische stammen.

Ja zelfs, daar waar het twaalftal voorkomt, zijn de namen vaak afwisselend. Steuernagel [16]) heeft drie systemen ontdekt, die niet gelijktijdig naast elkander kunnen gegolden hebben.

---

1) Ex. 28 : 21. 2) Joz. 4 : 8, 9. 3) 1 Kon. 18 : 31.
4) Dt. 1 : 23. 5) 1 Kon. 11 : 30 v.
6) Zie in het N. T. Luc. 22 : 30; Jac. 1 : 1; Openb. 21 : 12.
7) Gen. 35 : 22; 49 : 28. Hand. 7 : 8. 8) Abh. 100.
9) G. d. V. I 40.
10) Die Bücher der Könige 96; vgl. Benzinger, Die Bücher der Könige 83 f.
11) Richt. 5 : 14. 12) Richt. 5 : 17. 13) Richt. 5 : 23.
14) Richt. 1 : 12. 15) Richt. 1 : 13. 16) S. 3.

Volgens het eene [1]) zijn de twaalf stammen: 1 Ruben, 2 Simeon, 3 Levi, 4 Juda, 5 Issachar, 6 Zebulon, 7 Dina, 8 Dan, 9 Naftali, 10 Gad, 11 Aser, 12 Jozef. In een tweede [2]) is Dina weggevallen, maar aan Jozef Benjamin toegevoegd. In een derde [3]) is Levi verdwenen, en Jozef gesplitst in Manasse en Efraim. Nog een vierde [4]), door Steuernagel niet vermeld, heeft Levi weer wel, maar daarentegen Simeon niet.

Nog andere bezwaren tegen de oorspronkelijkheid en werkelijkheid der twaalf stammen zijn indertijd door Kuenen ontwikkeld in dit tijdschrift [5]). Hij wees er o. a. op, dat in Genesis ook van verwante volken twaalf stamvaders en stammen genoemd worden; zoo de Nahorieten [6]), de Ismaëlieten [7]), de Edomieten [8]), enz. [9]). Te recht merkt Reuss hierbij op: „schwerlich ist ein Zahlen-Verhältniss, das sich im Bereiche einer und derselben Gruppe so oft wiederholt, das Werk des blossen Zufalls". Er is iets opzettelijk schematisch in.

Bovendien konden in geen geval de twaalf genoemde stammen, al hebben ze bestaan, Kanaän binnengaan, om de eenvoudige reden, dat zij bij het doordringen der Israëlieten of, wil men, bij de zoogenaamde verovering, nog niet aanwezig waren. Sommige namen doen duidelijk zien, dat de stammen, die ze droegen, in Palestina ontstaan zijn. Zoo is Issachar naar zijn loondienst of naar de afhankelijkheid, waarin het ten opzichte van de Feniciërs verkeerde, genoemd: een zijner familiën heette daarom zelfs ha-phûni [10]). Evenmin kan Efraim oorspronkelijk iets anders geweest zijn dan de naam van een vruchtbaar gebied, dat de bewoners eerst in Palestina leerden kennen. Wie het vreemd vindt, bedenke, dat Gilead, ofschoon eene landstreek, in het O. T. [11]) ook wel als stam wordt geciteerd. Benjamin, de zuidelijke, is de naam van eene groep geslachten, die onder David zich van zijnen „broeder" Jozef afzonderde, om met goedvinden des konings zuidelijk van dezen te gaan wonen [12]). Volgens Steuernagel [13]) had het feit na de over-

1) Gen. 29 : 32—30 : 23. 2) Gen. 35 : 23 en Gen. 49.
3) Joz. 14 : 3 v. 4) Deut. 33. 5) V, 288—294.
6) Gen. 22 : 20—24. 7) Gen. 17 : 20; 25 : 13—16.
8) Voor de berekening zie Kuenen t. a. p. I 289.
9) Zie Reuss, Gesch. der H.S. des A. T². 43 f.
10) Gen. 46 : 13. 11) Richt. 5 : 17, vgl. Ps. 60 : 9.
12) 2 Sam. 19 : 21. Guthe l.l. 55. 13) S. 93.

brenging van den cultus naar Bethel plaats, welke overbrenging hij kort na de verovering stelt [1]). Eene onderstelling, waarvoor niets pleit.

Is het zoo met de traditie over de vestiging van Israël in Kanaän gesteld, dan rijst de vraag: liggen aan haar nog feiten ten grondslag, en zoo ja, welke? In onderscheiding van anderen, die hij niet noemt, maar aanduidt, meent Steuernagel dat er inderdaad veel bruikbaar materiaal in die oude sagen verborgen is, en dat men het maar op heeft te delven om zich eene meer historische voorstelling van de bedoelde gebeurtenis te kunnen vormen. Wel ontveinst hij zich niet, dat het werk heel moeilijk is, daar de oude overleveringen sterk om- en bijgewerkt zijn. Doch dit schrikt hem niet af.

En niet alleen de verhalen van den intocht der stammen zelve bevatten volgens S. nog zeer veel geschiedenis; maar ook de verhalen over de patriarchen in Genesis behelzen Israëlietische historie uit den voortijd, speciaal uit den tijd der nederzetting van Israël. De overleveringen over Abraham, Izaäk, Jakob en diens zonen lichten die over de stammen toe, daar zij op hare wijs verhalen wat in Israël's wordingstijd geschied is. „De opneming van Sara in den harem van den Egyptischen koning beeldt de verdrukking der Israëlieten door den Pharao af. De plagen, ter eere van Abraham en Sara uitgestort, herinneren aan de plagen onder Mozes. De vrijlating van Abraham en Sara is de vrijlating van Israël in Egypte" [2]). Zulk eene rol speelt Izaäk, zulk eene rol speelt vooral Jakob, die oorspronkelijk personificatie van een enkelen stam was, en allengs „Ahnherr" van het geheele volk werd [3]). Vooral de overeenkomst tusschen de Jakobs- en de Jozuasage heeft Steuernagel getroffen [4]). Beide verhalen verplaatsen ons te Sichem, en wel bij den beroemden terebint aldaar [5]). In het eene spoort Jakob zijne familie- en huisgenooten, in het andere spoort Jozua zijn volk aan, de vreemde goden vaarwel te zeggen [6]), en dat in dezelfde bewoordingen. Ook bouwen beiden een altaar bij Sichem [7]), en wijden het aan den God van Israël, die hen beiden met

1) S. 92. 2) Steuernagel, S. 100. 3) S. 37. 4) S. 87.
5) Gen. 35 : 4. Joz. 24 : 26. 6) Gen. 35 : 2. Joz. 24 : 23.
7) Gen. 33 : 20 en Joz. 8 : 30.

verschijningen zegent [1]). Wel merkt de Duitsche schrijver verschilpunten in de parallele verhalen op, maar die verhinderen hem niet aan de identiteit van Jakob en Jozua te blijven gelooven. Ik meen, dat er meer afwijkingen zijn, dan hij toegeeft en dat hij het belang der verschillen zich ontveinst [2]), medegesleept, gelijk dat gaat, door zijn parti pris.

Ditzelfde geldt van zijne onderstelling, dat Laban en Bileam eigenlijk identisch zijn. „Beiden komen van den Eufraat; beiden hebben het plan, Jakob (Israël) te benadeelen; beiden wordt dit verboden door God." [3]) Intusschen ligt het schaden van Laban in korthouden, dat van Bileam in vervloeken; en over het algemeen dragen de verhalen een zoo gansch andere kleur, dat het onderscheid in het oog springt. In de Labansage wordt de verhouding van Israëlieten en Arameërs geteekend; zoowel beider verwantschap als hunne weerkeerige vijandschap [4]). Daarentegen is Bileam in de legende een booze toovenaar geweest, die Israël trachtte te verderven [5]), en zijn de hier verzamelde spreuken eene nationale verwachting, van welke in de Labanslegende niets voorkomt.

Ongeveer alles in de patriarchenverhalen houdt St. voor typische geschiedenis van de vestiging der stammen in Kanaän. Dit blijkt ook uit hetgeen hij over den Rachel- of Jozefstam schrijft. Deze is volgens hem [6]) na den Leastam in west-Kanaän gekomen, en heeft aanvankelijk de bergstreek bij Sichem bezet, waar vroeger de Leastam gewoond had, die inmiddels noord- en zuidwaarts was getrokken.[7]) Het een en het ander vindt hij terug in de vadersage. Lea krijgt vroeger kinderen dan Rachel [8]), d. w. z. de Jozefstam is na Juda c. s. den Jordaan overgetrokken. Jozef komt te Sichem na de broeders, en als hij er komt, zijn de broeders al weer weg, in noordelijke richting getrokken [9]). D. w. z. de stammen Issachar, Zebulon en Aser woonden eerst op het gebergte Ephraim. De

1) Gen. 32 : 2 v. Joz. 5 : 13—15.

2) B. v. „Josua zieht von Jericho über Ai (Bethel) nach Sichem, Jakob von Sukkoth über Sichem nach Bethel. Die Richtung des Zuges ist also gerade die entgengesetzte", erkent hij zelf.

3) S. 104 f. 4) Nieuwe Vertaling des O. T. I, 92. 5) N. Vert. I, 358.

6) Ook volgens Wellhausen, Die Composition S. 355. De grond ligt in Richt. 1 en Joz. 17 : 14—18.

7) S. 27, 54. 8) Gen. 29 : 31. 9) Gen. 37 : 12—14.

stam Jozef volgt hen tot Dothan [1]). — Parallelen, waarbij echter niet alles recht sluit. Immers Jozef is te Dothan gebleven en niet naar Sichem teruggekeerd, wat kwalijk strookt met de bezetting van Ephraïm door den Jozefstam. Bovendien behooren tot Lea ook Levi, Simeon en Juda, die niet naar het noorden zijn getrokken, aangezien de eerste twee te Sichem ondergingen, de derde zich naar het zuiden begaf.

Voor de historie der verhouding tusschen den Jozefstam en de latere met hem verbonden broederstammen, hebben de vadersagen desgelijks groote waarde, zegt Steuernagel [2]). Deze verhouding moet, meent hij, eene zeer vijandige geweest zijn. De Jozefstam heeft naar de hegemonie en de overheersching der anderen gestreefd. Dat blijkt uit het verhaal van Jozef's droomen. In de legende van den fraaien rok ligt ook iets nationaals: „das ist eine kulturgeschichtliche Notiz". „De Jozefieten moeten dus reeds vroeg de eenvoudige nomadenkleeding met eene voornamere verwisseld en zich daarmede den haat der andere stammen op den hals gehaald hebben." Ook de wegvoering van Jozef en zijn verkoop als slaaf in Egypte heeft beteekenis. „Het is zeer mogelijk", zegt S., „dat de vijandschap tusschen Jozef en de andere stammen tot oneenigheden en strijd voerde, in welke enkele Jozefieten gevangen genomen werden, om daarna als slaven te worden verkocht" [3]). Elders [4]) echter onderstelt hij weer, dat Jozef hier de alter ego is van Jakob, welke stam naar Egypte is getrokken. Uit dit laatste voorbeeld ziet men, hoe onzeker Steuernagel soms van zijne zaak is. Hij geeft vaak twee verklaringen voor ééne. En ook als hij dit niet doet, krijgt men toch lang niet altijd den indruk, dat zijne conclusies uit de vadersagen juist zijn. Dat Jozef of Ephraïm de heerschappij over broederstammen verkregen heeft, is een feit; dat hij er naar gestreefd heeft, waarschijnlijk. In zooverre kunnen de droomensagen typisch zijn. Maar vijandschap tusschen dien éénen stam en de andere noordelijke ging daarmee niet hand aan hand. Integendeel ze waren samen bevriend en hebben zich met Jozef tegen Juda verbonden.

De beteekenis, die Steuernagel aan Jozef's fraaien rok hecht,

1) S. 66, 97. 2) S. 66. 3) S. 67. 4) S. 100.

is niet alleen gezocht, maar ook in strijd met zijne hypothese [1]), dat de Rachelstam zich veel later dan de Leastam in Kanaän gevestigd heeft. Indien de fraaie rok aflegging van het nomadenkleed beteekent, past hij niet het allereerst om de schouders van den stam, die Kanaän het laatst binnentrok. Ik geloof inderdaad, dat St., ofschoon hij soms zeer fijne en juiste opmerkingen maakt, veel te ver gegaan is in de typologie en het zoeken van nationale geheimenissen achter naïeve trekken der dichtende volkssage. Bovendien vergeet hij, vooral bij de behandeling der Jozefverhalen, dat daarin de oude herinneringen zich allerminst onpartijdig afspiegelen. Als in Genesis b. v. de hand van allen tegen Jozef en die van Jozef tegen allen is, dan is dat, als het typische, nationale beteekenis heeft, waarschijnlijk verkrachting der historie door een Judeër.

Het is, ik geef het toe, geenszins onmogelijk en ook nog wel aan te wijzen, dat de oorsprong der vadersagen in den ouden vóórkoninklijken, ja, in den vóórrichterlijken tijd ligt; dat ze zelfs hier en daar de herinnering aan de bezetting van Kanaän bewaard hebben. Maar zooals wij ze bezitten, zijn ze zeer vermengd met jongere bestanddeelen en schemert de koninklijke tijd sterk door. Dit door Wellhausen [2]) en Stade [3]) toegelichte feit wordt echter door Steuernagel ontkend. Hij heeft het vooral tegen laatstgenoemde, die zich ook wel wat heel kras heeft uitgedrukt door te schrijven: „Keine historische Erinnerung reicht in die Zeiten der Einwanderung zurück." Toch erkent Stade op dezelfde bladzijde [4]), dat er oude bestanddeelen der stamsagen zijn, die ons den gang der stammenvorming verraden. Doch Steuernagel's stelregel in dezen schijnt te zijn: het een of het ander. Als Stade de stammengroepeeringen en stammenverhoudingen niet geheel uit den koninklijken tijd kan verklaren, dan moet hij dien tijd er buiten laten, meent onze geleerde [5]). De eisch is echter onbillijk.

1) S. 54.

2) Prolegomena², 340. „Da blickt überall der Hintergrund, da bricht überall die Stimmung der israëlitischen Königszeit durch."

3) G. d. V. I. I, 147. „Die Stammsage hat ihre jetzige Gestalt erst zu den Zeiten des getheilten Reiches empfangen. Auch was wir sonst noch von Nachrichten über die einzelnen Stämme besitzen, spiegelt grossentheils die Verhältnisse dieser Zeit wieder."

4) Gesch. 1, 147. 5) S. 11.

Men kan oudere en nieuwere bestanddeelen onderscheiden, velerlei omwerking onderstellen, en als tijd van eindredactie den koningstijd aannemen. Dit doen Wellhausen en Stade; en als zij zoo doen, dan volgt daar vanzelf uit, dat zij niet alles uit één tijd verklaren kunnen of willen.

Vooral bij de boven besproken quaestie van de twaalf stammen komt het verschil uit. Meent men met Bernh. Luther [1]), dat deze ontstaan zijn uit de twaalf districten, waarin Salomo het rijk verdeelde, [2]) dan is op die wijs dit geen quaestie meer en staat het aanstonds vast, dat de leer der twaalf stammen eerst in den koninklijken tijd ontstond. Stade [3]) beweert niet dat het twaalftal met die districten in verband staat; hij laat de vraag naar den grond van het getal onbeslist: de indeeling dankt men aan de priesters, zegt hij, in de oude heiligdommen. Kuenen [4]) neemt een mythologischen grondslag aan; Steuernagel [5]) doet dit eveneens, wat hem echter niet belet te beweren, dat het oudste ons bekende twaalftal [6]) reeds in den vroegsten richterentijd, ja vóór Debora moet bestaan hebben [7]). Men vraagt zich, dit lezende, af, waar de mythologische grondslag blijft, als al in den aanvang der Israëlietische historie het systeem de werkelijkheid afspiegelde? Overigens redeneert Steuernagel aldus: „In het Deboralied komt Jozef reeds gesplitst voor; Manasse en Efraim hebben hem vervangen; bovendien wordt Benjamin genoemd. Het een en het ander geschiedt eerst in latere stelsels; derhalve moet het oudste stelsel, dat niet Manasse en Efraim, maar Jozef, en dat evenmin nog Benjamin kent, aan Debora's tijd voorafgegaan zijn en den dichter bekend zijn geweest." Doch het Deboralied weet nog van geen 12 stammen. Juda, Simeon en Levi ontbreken, terwijl ook eigenlijk Manasse niet genoemd wordt, maar Machir, wat volstrekt niet hetzelfde is. Machir is m. i. stellig de oorspronkelijke of althans andere naam van de overjordaansche landstreek, die later door Manasse veroverd werd. Ik weet echter dat velen er anders over denken. Dit zij zooals het is, het Deboralied noemt in geen geval twaalf stammen, en kan dus moeilijk als bewijs voor het bestaan van een twaalf-

---

1) L. l. 34. 2) 1 Kon. 4: 7. 3) Gesch. d. V. I. I, 145.
4) Th. Ts. V (1871), 288. 5) S. 2
6) Gen. 29 : 32—30 : 23 gegeven; zie boven blz. 521. 7) S. 4.

tallig stelsel worden aangehaald. Nu zegt Steuernagel wel: „Juda is in het lied niet vermeld, omdat hij tot de overige stammen in geen betrekking stond, m. a. w. geheel geïsoleerd was; en Levi en Simeon ontbreken, omdat zij geen stammen meer waren." Maar dan blijkt toch juist uit hetgeen hij zelf toegeeft, dat de bouwstoffen voor het twaalftal in Debora's tijd nog niet voldoende aanwezig waren. Dit blijkt ook zijdelings daaruit, dat in het Deboralied andere stammen wel genoemd worden, die nooit in het twaalftal opgenomen zijn.

Als Simeon en Levi in Debora's tijd al van het tooneel verdwenen zijn — wat ik met St. aanneem — dan a fortiori in den tijd van den Jakobszegen, eene compositie uit den koninklijken tijd [1]). Desniettemin worden zij in dat gedicht wel genoemd, omdat er nu eens twaalf stammen moeten wezen. Hierin steekt een systeem, maar niet in het Deboralied. De bewijsvoering van Steuernagel op dit punt is geheel onjuist. Eerst uit liederen en sagen van de 9[de] en 8[ste] eeuw leeren wij het samengestelde twaalftal kennen.

Wat heeft dan aan het twaalftal ten grondslag gelegen, of liever: wat is er aan voorafgegaan? Men neemt vrij algemeen aan dat Kanaän eigenlijk bezet is door vier stammen, die ook tot twee kunnen teruggebracht worden. Lea—Bilha, Rachel—Zilpa. Die onderstelling steunt op het feit, dat al de stammen respectievelijk in deze „moeders" hunne eenheid vinden. Er moet een tijd zijn geweest, dat alleen die moederstammen bestonden. Later hebben zij zich, meest tijdens hun verblijf in Kanaän, gesplitst in onderafdeelingen, die eerst mispachôt of groote familiën, eindelijk zelve ook stammen werden, ten gevolge waarvan de oude moedernamen in vergetelheid geraakten of althans ophielden een eigen, zelfstandigen stam aan te duiden. Soms duikt de herinnering aan de moederstammen nog wel eens op. Rachel heet ook later nog hare kinderen te beweenen [2]), hoewel zij eigenlijk bij Benjamin's geboorte als stam gestorven was [3]). De stam Dan komt in het Richterenboek [4]) nog als mispacha, niet als schebet voor; hij en Naftali heeten de

1) Holzinger, Genesis S. 263

2) Jer. 31 : 15.

3) Gen. 35 : 19. Steuernagel, 5.

4) 13 : 2; 18 : 2, 11.

zonen van Bilha, d. w. z. Bilha heeft zich in twee onderstammen gesplitst.

Steuernagel gaat echter te ver, als hij van oordeel is, dat de genoemde zonen ook inderdaad historisch altijd van de respectieve moeders afstammen, d. i. uit den ur-stam voortgekomen zijn, van wien zij werden afgeleid. Daar de drie andere moeders: Rachel, Zilpa en Bilha elk twee zonen bij zich hebben, trekt het zestal of zevental van Lea bijzonder de aandacht. Men krijgt het vermoeden, dat een oorspronkelijk kleiner getal later aangevuld is, m. a. w. dat Issachar en Zebulon, en wellicht ook Dina, wier geboorte veel later dan die van de andere Judazonen vermeld wordt, jongere stammen zijn, op Lea's naam gesteld. Dit moet wel het geval geweest zijn, daar, gelijk wij boven [1]) zagen, Issachar eerst in het noorden ontstaan is [2]). In het verhaal Gen. 34 zijn misschien Simeon en Levi de twee oorspronkelijke Leastammen. Wie weet, of zelfs Ruben en Juda wel zoo oud zijn als die twee, en of ze niet veeleer aanvankelijk gediend hebben om de genoemden na de catastrophe bij Sichem, waarin zij te gronde gingen, te vervangen. Zijn Ruben en Juda misschien identisch? De vraag klinkt vreemd. Maar zij dringt zich aan mij op bij St.'s opmerking, dat die twee stammen ieder twee gelijknamige zonen hebben: Hesron en Karmi. „Das ist aber denkbar nur dann, wenn sie auf dem Grenzgebiet beider Stämme wohnten, wenn also Ruben Juda benachbart war", schrijft Steuernagel [3]). Doch dit is niet de meest waarschijnlijke oplossing. Zelf geeft hij terstond daarop eene andere en betere aan de hand. „In de Jozefgeschiedenis spelen beiden dezelfde rol; wat J van Juda verhaalt, verhaalt E van Ruben. Es wird sich vermuthlich beide Male um dasselbe Subjekt handeln". Dit is aannemelijk, en zoo wordt ook verklaarbaar dat in het latere genealogisch systeem Ruben vooraan staat. Hij is de doublet van Juda, gegeven door E, later bij de vereeniging van J en E afzonderlijk opgenomen. Ik erken echter dat dit laatste zeer

1) Blz. 52.

2) Steuernagel verklaart het verschijnsel natuurlijk anders, S. 33, maar zonder te rekenen met hetgeen in den naam Issachar steekt.

3) S. 18 f

problematisch is, en dat speciaal naar aanleiding van de onderstelling: Ruben = Juda nog veel te vragen overblijft.

Ook Lea zelve is geïdentificeerd en wel met Levi, het eerst door Wellhausen [1]), die er een „vielleicht" bijvoegde, later door Stade [2]) zonder die reserve. Zij houden namelijk Levi voor het gentilicium van Lea, wat door de verhouding van zoon tot moeder niet kan uitgedrukt zijn. Dit wijst dus, meent Stade, op een ander systeem dan het ons bekende, welk laatste ontstaan zou zijn uit de vermenging van twee oudere en heterogene.

Bernh. Luther [3]) bestrijdt de juistheid der afleiding. Levi heeft etymologisch niets met Lea te maken, zegt hij. Steuernagel geeft de mogelijkheid der afleiding toe [4]), maar ontkent de juistheid der conclusie. „Onderstellen wij", zegt hij, „dat de oude stam Lea zich oploste in een aantal andere stammen, dan kan best een van die den vroeger gemeenschappelijken naam hebben aangenomen". Doch dit is zonder analogie, en daarom onwaarschijnlijk. Brengt St. verder in het midden, dat Stade zoo toch niet alle moeilijkheden in de stamverhoudingen weet op te lossen, dan is dat waar; maar het doet tot deze quaestie niets af. Waarom b. v. Zebulon en Issachar met Juda, Azer met Gad gecombineerd zijn, en waarom Ruben tot Lea is gerekend, moge door Stade niet voldoende verklaard zijn, het heeft met de vraag naar de verhouding tusschen Lea en Levi niets te maken.

Of echter Levi inderdaad gentilicium van Lea, en dus i. q. de tot den stam Lea behoorende is, laat ik liever onbeslist. Tot heden zijn m. i. geen argumenten bijgebracht, die ons voldoende recht geven de vraag toestemmend te beantwoorden.

Er is nog eene quaestie over Levi hangende, t. w. in welke betrekking stond de oude volkstam Levi, die reeds vroeg te gronde ging [5]), tot den priesterlijken stam of stand van dien naam? [6]). Volgens Steuernagel zijn ze elkander volstrekt vreemd [7]), en heeft het woord Levi twee beteekenissen gehad [8]). Hij heeft dit echter wel gezegd, maar niet bewezen. Ik geloof dat er, ondanks zijne tegenspraak, nog grond genoeg is om

1) Prol.² 150. Prol.³ 146. 2) ZAW I, 116.
3) S. 54. 4) S. 9. 5) Gen. 34 en 49 : 6 v.
6) Deut. 33 : 8—11, in P en elders. 7) S. 101. 8) S. 99.

met Wellhausen[1]), Stade[2]), Nowack[3]), Benzinger[4]) en Guthe[5]), de eenheid der twee aan te nemen.

Dat Levi als volkstam in den strijd met Sichemsche Kanaänieten te gronde ging, maakte hem nog niet ongeschikt voor den Jahvedienst. Integendeel, de Levieten waren, blijkens hun optreden, intransigente zeloten. Zij wilden geen verbond en geen „verzwagering" met de inwoners des lands. De meeste stammen waren veel minder exclusief. Doch de Levieten hielden den bedouïnengod in eere, en hebben voor het Jahvisme gestreden. Om hunne trouw aan dien God waren de „levietische" priesters, gelijk Deuteronomium hen noemt, de echte en meest Jahvistische.

Het bezwaar van Wellhausen, dat er niet genoeg heiligdommen voor al die Levieten zouden geweest zijn, valt weg door het feit, dat de stam Levi bij Sichem zoo goed als vernietigd was.

Het is waarschijnlijk gegaan zooals Guthe het schetst. Na de catastrophe verschaften zich enkele leden van den stam, die alles verloren had, een onderhoud en onderkomen daardoor dat zij priesterlijke functies gingen uitoefenen. Het priesteren stond toen nog algemeen vrij. Daar zij in hun vak eene groote reputatie van bekwaamheid kregen, en bovendien — voeg ik er bij — de zuiver Jahvistische richting voorstonden, werden zij gezocht en gaf men hun boven anderen de voorkeur. Als een particulier of een gemeente een Leviet tot priester kreeg, dan zeiden zij: „thans weet ik dat Jahve mij genegen is, nu een Leviet mijn priester is geworden" [6]).

Of werkelijk Mozes tot dezen stam behoord heeft, dan wel of de levietische priesters zich zelven van hem afgeleid hebben om hun stam en stand meer luister bij te zetten, laat zich niet meer uitmaken. Het eerste wordt ondersteld in de bekende genealogie „Jonathan, de zoon van Gersom, den zoon van Mozes" [7]); het tweede is echter zeer waarschijnlijk, daar de genealogie een anachronisme is en de analogie van Samuel, den Efraimiet [8]), dien de Kroniekschrijver ook bij den stam Levi heeft ingelijfd [9]), voor de fictie pleit.

---

1) Gesch. d. V. I, 150; Prol.[2] 151. 2) G V. I[1], 155 f.
3) Hebr. Arch. II, 91 f. 4) Arch. 416. 5) Gesch. d. V. I. 169 f.
6) Richt. 17 : 13. 7) Richt. 18 : 30. 8) 2 Sam. 1 : 1.
9) Nieuwe Vertaling des O. T. I, 890 v.

Het kan niet op mijn weg liggen, in dit kort bestek over den oorsprong en de eerste lotgevallen van alle Israëlietische stammen uit te weiden. Veel van hetgeen Steuernagel daarover schrijft moet ik onbesproken laten. Alleen over de komst van Israël in het land — het eigenlijk onderwerp van zijn boek en van dit artikel — wil ik nog iets zeggen. Allen schijnen over den Jordaan gekomen, na zich eerst in het Oost-Jordaansche land te hebben opgehouden, maar niet op één punt en niet te gelijk. Steuernagel, gelijk ik boven [1]) reeds opmerkte, onderscheidt, evenals Wellhausen [2]) en Guthe [3]), twee nederzettingen. De overtocht van den Leastam is volgens hem aan dien van den Rachelstam voorafgegaan. Dit blijkt uit Richt. 1 en uit Genesis 34. Misschien is de laatste traditie de oudste, t. w. dat Simeon en Levi den eersten aanval op Sichem hebben gedaan; volgens de eerstgenoemde oorkonde (Richt. I) waren het Juda en Simeon. Meestal echter combineert men de beide tradities, zoodat dan de eerste aanval door Juda, Simeon, Levi en den kleinen stam Dina geschied zou zijn.

Aanvankelijk had de onderneming succes, en kwam zelfs een verdrag met de Kanaänietische bevolking op Sichemietisch grondgebied tot stand. Maar de Israëlieten verbraken den vrede, naar het heette, omdat de stam Dina verdrukt werd, of, gelijk Holzinger het uitdrukt, omdat eene Israëlietische minderheid gevaar liep door Sichem vernietigd te worden. Ondanks de aanvankelijke overwinning liep het slecht voor de stammen af. Levi werd verstrooid en Simeon verdween nagenoeg van het tooneel. Juda moest zich van de broederstammen scheiden [4]). Op de noordwestelijke helling van het gebergte Juda, in de omstreken van Thimna en Adullam, trok hij zich terug; daar verbond hij zich weer met Kanaänietische stammen, maar kwam vooreerst niet tot rechten bloei [5]). De Judeesche geslachten Er en Onan gingen te gronde. Eerst door zijne verbinding met den stam Thamar heeft Juda in het zuiden vasten voet gekregen. Sedert isoleerde hij zich van de Israëlietische broederstammen, maar stond daarentegen met de Kanaänieten in bijzonder vriendschappelijke betrekking [6]).

Ten gevolge van de beschreven catastrophe zou wellicht de

1) Blz. 523. 2) Composition 355. 3) L. l. 47. 4) Gen. 38 : 1.
5) Steuernagel S. 15. 6) Idem S. 80.

nederzetting van Israël in het hart van het Westjordaansche land spoorloos voorbijgegaan zijn, als niet de Rachelstam, d. i. Jozef verbonden met den Bilhastam, in de voetstappen van den Leastam getreden was, eene gebeurtenis, die Steuernagel ongeveer een halve eeuw later stelt, omstreeks 1340. Hij geeft zich veel moeite om te bewijzen, dat Zilpa zeer heidensch van oorsprong was, blijkens de namen Gad en Azer, waarin zijne onderafdeelingen zich splitsen. Dit heidensche verklaart ook het feit, meent hij, dat Zilpa geen echte vrouw van Jakob, maar slavin of bijwijf heet.

Verder is Rachel, de dochter van Laban, eigenlijk Arameesch, en wil de verbintenis van Jakob met Rachel zeggen, dat een Arameesch geslacht zich aan het echt-Israëlietische Jakob aansloot en zelf daardoor Israëlietisch werd [1]). Vraagt men, of ditzelfde niet van den stam Lea geldt, en dus van al de uit hem gesproten stammen, dan ontkent Steuernagel hun half-arameesch karakter, omdat Lea, volgens hem, eigenlijk geen oorspronkelijke vrouw van Jakob was. Zij is hem, blijkens de sage, opgedrongen, ja zelfs ondergeschoven, d. w. z. eerst zeer laat is Lea, een echt Israëlietische stam [2]), met den even zuiveren Jakobstam, die uit het zuiden kwam, in verbinding gesteld. Ja eigenlijk is dit eerst geschied, toen Jakob de stamvader of de verpersoonlijking van geheel Israël werd [3]). Hij is ook oorspronkelijk een stam geweest, die eens ten zuiden van Kanaän woonde, met andere stammen door de Edomieten verdreven werd, naar de oostelijke Syrische steppen trok en daar met den Arameeschen stam Rachel tot eene eenheid „Jakob-Rachel-Jozef" samensmolt [4]).

De scheiding, hier tusschen Lea en Rachel gemaakt, schijnt mij echter onbewezen. S. beroept zich op de overeenkomst tusschen Rachel en Rebekka [5]), en beredeneert, dat, als Izaäk slechts éene vrouw had, ook Jakob er oorspronkelijk slechts éene kan gehad hebben. Maar Jakob is veel meer dan Izaäk de type van den echten Israëliet, hij moet alzoo, daar de bigamie in Israël

1) Steuernagel S. 38.

2) Idem S. 47 „Wir werden vermuten dürfen, dass die Leastämme darum als vollisraelitisch gelten, weil sie Jahve verehrten".

3) Idem S. 56. 4) Idem S. 56. 5) S. 39.

typisch was [1]), van den aanvang af twee vrouwen gehad hebben. De sage heeft het van den aanvang af ook zoo voorgesteld, gelijk Steuernagel erkent [2]): „Die Sage über die Einwanderung Jakobs wird uns in Gen. 31—33 und 35 erzählt". Nu, in dat verhaal gaat hij met zijne twee vrouwen. Doch daar St. slechts ééne wil aannemen, zegt hij: „auszuscheiden ist hier alles was auf Lea und Silpa Bezug nimmt". Dit is zeker gemakkelijk, maar willekeurig en in strijd met hetgeen St. beweert te doen: onderzoeken, wat in genoemde capita oorspronkelijk en wat later toegevoegd is. Zulk schrappen van hetgeen in het systeem niet past is geen wetenschappelijk onderzoek, maar aprioristische dogmatiek.

Als de tweede naam van Jakob, ישראל, eene corruptie uit איש רחל was, gelijk Steuernagel ergens meent [3]), dan zou daaruit misschien kunnen afgeleid worden, dat deze aartsmoeder de eenige echtgenoote van Jakob geweest is. Maar ofschoon hij die zonderlinge etymologie t. a. p. met warmte verdedigt, slaat hij elders [4]) eene andere afleiding van יִשְׂרָאֵל voor, t. w. „El strijdt" sc. voor Jakob. Deze afleiding is beter, ofschoon niet zeker. Hoe weinig methodisch het echter is twee verklaringen te gelijk voor te dragen, springt in het oog.

Tegenstrijdig is ook, dat volgens de ééne bladzijde [5]) de nederzetting in twee stadiën plaats had [6]), terwijl ze volgens eene andere [7]) in drie stadiën geschiedde. Hierbij wordt dan aan Zilpa eene afzonderlijke nederzetting toegeschreven naast die van Lea en Rachel, vereenigd met Jakob. Ook dit doet vragen: hoe kan iemand in hetzelfde geschrift het een en het ander beweren?

Niet alleen Israëlietische oorkonden getuigen van de nederzetting, maar evenzeer Egyptische. Onder deze bekleeden de Tell-el-Amarna-brieven volgens Steuernagel en ook volgens anderen eene voorname plaats. Niet allen achten het echter even zeker, of de in sommige dezer brieven genoemde Chabiri wel wezenlijk de Hebreën, met name de Israëlietische stammen, geweest zijn. Guthe [8]) en Stade [9]) gelooven het niet; Hugo Winckler [10]) zegt, dat

---

1) Benzinger Arch. 144 f. Nowack Arch. 1, 158 f. 2) S. 57.
3) S. 62. 4) S. 61. 5) S. 54 6) Zie boven blz. 523, 531. 7) S. 112.
8) S. 49. 9) Akad. Reden und Abh. 113, 120 f. 10) Geschichte Israëls I, 17.

hij het een oogenblik gedacht, maar de gedachte „so fort nach ihrem Aufstossen" verworpen heeft. Hij houdt de amîlu Chabiru met Max Müller [1]) voor een appellativum, afgeleid van חבר, en dus verbondenen beteekenend, niet voor eene Kananeesch-Assyrische uitspraak van עִבְרִי.

Daarentegen is Steuernagel vast overtuigd van de juistheid dezer laatste onderstelling. „Gegen die lautliche Gleichsetzung der Chabiri mit den Hebräern (עִבְרִי) lässt sich bekanntlich nichts einwenden" [2]). Dit is kras genoeg gezegd, als men nagaat, wat er al zoo — en niet door de eersten de besten — tegen ingebracht is. Ware de taal der brieven zuiver Assyrisch of Babylonisch, dan zou er heelemaal geen quaestie van de gelijkstelling der woorden zijn, aangezien, gelijk Steuernagel toegeeft, de ע in het Assyrisch en 't Babylonisch niet uitgesproken en dus allerminst = ח wordt. Zoo luidt עָפָר (*stof*) er *epru*. Het schijnt echter dat de schrijvers dezer brieven, ook Abdichiba van Jeruzalem, een Kananeesch gekleurd Assyrisch gebruikt hebben, waarin de ע wel als ח wordt uitgesproken, zoodat עָפָר daarin חָפָרו luidt. Zoo althans komt het in de bijgevoegde „Kananeesche" glosse voor, zegt men [3]). Intusschen twijfel ik met Stade [4]), of die glosse werkelijk de Kananeesche uitspraak van עִבְרִים representeert. Dat Palestijnsche menschen, die het Assyrisch palestijnsch gekleurd schrijven, het gelijkluidende *Ebru*, gelijk de Assyriërs *'Ibrim* genoemd hebben, niet zouden verstaan en teruggegeven, maar opzettelijk veranderd hebben, klinkt ongeloofelijk. Afgezien van de verandering der ע in ח, die onwaarschijnlijk is, acht ik ook onaannemelijk dat de lange klinker *i* zou zijn ingevoegd, waar in het woord geen klinker staat, en dat de korte *i* zou vervangen zijn door de *a*. עברי moest dan toch in elk geval chibri, niet chabiri geworden zijn.

Er zijn nog andere bezwaren, o. a. dat chabiri veel meer doet denken aan חברים verbondenen, wat voor de door de brieven vermelde vijanden een passende naam zou zijn. Stade

1) Asien und Europa, S. 396. 2) S. 116.
3) Zie Zimmern, ZDPV XIII, 146. 4) Abh. 121.

wijst er ook op dat Chabirai een Babylonische naam is [1]) en de Chabiri dus wellicht uit Oost-Azië zijn ingedrongen [2]). Zeer zeker is de beteekenis van Chabiri dus nog niet, en de identiteit met *Ibri* onwaarschijnlijk.

Gesteld echter, dat de Chabiri = de Hebreën zijn, dan volgt daaruit geenszins, dat bij hetgeen van hen verhaald is aan de Israëlieten gedacht moet worden. Immers, gelijk Budde [3]) juist herinnerd heeft, de naam Hebreër is geen eigennaam van Israël. Nooit hebben de Israëlieten zich zelven zoo genoemd. Van de bewoners van Kanaän moeten zij dien ontvangen hebben. Doch zij niet alleen. In den loop der eeuwen vielen allerlei bedouïnen over den Jordaan in Palestina. Daarom kunnen zeer wel achtereenvolgens verscheiden volken bij de Kanaänieten den naam Hebreën gedragen hebben, totdat hij ten laatste aan de Israëlieten vastgeknoopt bleef.

Budde gaat nog verder. Nemen wij aan, zegt hij, dat de Chabiri der Tell-el-Amarna-brieven inderdaad de Israëlieten geweest zijn, dan mag men daaruit nog niet afleiden, dat dezen zich toen, d. i. omstreeks 1400 v.C., reeds in Kanaän gevestigd hadden. Want wij lezen in die brieven niet, dat het den Chabiri gelukt was dat tot stand te brengen.

Ten einde dit bezwaar uit den weg te ruimen, doet Steuernagel [4]) eene concessie. Volgens de oudtestamentische oorkonden, zegt hij, staan de Israëlieten niet tegenover de Kanaänieten. Vooral de Leastam deed dit niet, meent hij. Wijst men hem op het bloedbad door Simeon en Levi te Sichem aangericht, dan noemt hij dat eene uitzondering, een verdragbreuk. Herinnert men hem aan den strijd, gevoerd in de Negeb, dicht bij Hebron, en aan pogingen tot verovering van Jeruzalem, dan acht hij een en ander van weinig beteekenis of na de eigenlijke „Einwanderung" geschied.

Doch is het er aldus mee gesteld, dan past m. i. de oud-israëlietische overlevering in het geheel niet bij de Amarna-brieven, aangezien de Chabiri volgens dezen wel degelijk aanvallend en veroverend optraden. Zoo lezen wij b.v. in een brief van Abdichiba, een toenmalig vorst te Jeruzalem, en,

1) F. Delitzsch, Ass. Wb. i. v. 2) Stade, t. a. p. 121.

3) Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, S. 6, 34

4) S. 119.

gelijk alle Palestijnsche vorsten uit dien tijd, vazal van den Egyptischen koning, aan dezen: „De Chabirimannen hebben alle landen des konings geplunderd. Als nog dit jaar troepen [1]) gezonden worden, kunnen de landen van mijn heer den koning [2]) misschien behouden blijven; komen deze echter niet, dan zullen de landen van mijnheer den koning verloren gaan" [3]). En in een volgenden brief, den laatsten dien wij van hem hebben, bericht dezelfde vazal aan den Pharao: „Het land is overgegaan aan de Chabirimannen. Moge daarom de koning naar zijn knecht Abdichiba hooren, en hij troepen zenden, opdat ik het land des konings voor den koning herovere" [4]).

Wat Budde [5]) het laatst opmerkt, is dus niet geheel juist: „das lesen wir in jenen Briefen nicht, dass es den Chabiri gelungen wäre sich in Kanaan festzusetzen". Wij lezen het er wel in. Onjuist is echter ook wat Steuernagel beweert, dat er overeenstemming is tusschen het O. T. en de Egyptische brieven op dit punt, daar, zegt hij, volgens beide de Israëlieten bij hun komst in Kanaän bijna niet gestreden hebben [6]). Als het O. T. dit leert, wat ik op grond van hetgeen ik boven [7]) herinnerde niet toegeef, dan is het in strijd met de El-Amarna-brieven, volgens welke „die Chabiri allenthalben kämpfend auftreten", gelijk Steuernagel, weer niet zonder tegenspraak met zich zelven, elders erkent [8]). Hij meent echter, dat zij in den regel niet voor zich zelven streden, maar voor hunne Kanaäneesche heeren, de Kanaäneesche vorsten. Doch van deze welwillende, bijna zelfverloochenende houding tegenover de bewoners des lands bewaart het O. T. geen enkele herinnering. „Wie zal tegen de Kanaänieten optrekken?", vragen de stammen in Richteren I, en in dien geest spreekt nog elke bladzijde, die over de invasie spreekt. Wat zijn dan bovendien wel „de oorlogen des Heeren" geweest, als de Israëlieten in den dienst der Kanaäneesche vorsten stonden? Was de houding der Chabiri inderdaad die van onderdanige krijgsknechten dier vorsten, gelijk St. onderstelt, dan zijn die Chabiri stellig niet de oude Israëlieten.

1) Uit Egypte of althans door de Egyptische regeering.
2) T. w. de Palestijnsche provinciën. 3) Zie Zimmern, ZDPV XIII, 140.
4) Zimmern l. l. 142, 5) L. l. 7.
6) Hij denkt hierbij vooral aan de eerste invasie der Leastammen.
7) Blz. 535, al. 3. 8) S. 119.

Ik mag evenwel van dit argument geen verder gebruik maken, daar ik voor mij in de El-Amarnabrieven niet lees, dat de Chabiri door de Kananeesche vorsten tegen hun Egyptischen opperheer in het veld zijn gebracht. Ja, er waren wel verraders, die achter den rug der regeering om met den vijand heulden; zelfs gezanten des konings worden daarvan beticht. Maar de „prefecten" van den Pharao bleven hem trouw, evenals Abdichiba van Jeruzalem. Trouw tot in den dood waren zij zelfs aan Egypte: „alle prefecten zijn omgekomen in den dienst van hun koning", schrijft Abdichiba [1]).

Wie de kloeke strijders geweest zijn, die, lang voordat de Israëlietische stammen invielen, de Egyptische opperheerschappij in Kanaän zulk een knak gaven, weten wij niet. Alleen dat het de Israëlieten niet waren noch konden zijn, is zeker.

Bevat, vraagt men, de Israëlietische traditie eenige herinnering aan de omstandigheid, dat de Egyptenaars nog heer en meester in Kanaän waren, toen de Israëlieten daar verschenen? De vraag is over het algemeen ontkennend beantwoord, maar Steuernagel meent een duidelijk bewijs van die herinnering te vinden in de volkerentafel van Genesis, wanneer die [2]) Kanaän den broeder van Mizraim noemt. Dit is opvallend, zegt hij, omdat het Semietisch karakter der Kanaänieten iederen Israëliet bekend kon zijn. Maar wat, vraag ik, wisten de Joden van Babel omstreeks het jaar 500 v. C., toen deze volkerentafel gemaakt werd, nog van die verwantschap? Zij rangschikten de volken bovendien niet als wij, en gebruikten het woord Semietisch in een gansch anderen zin. Dit komt b. v. uit, als de genealoog de Elamieten en Lydiërs wel tot Semieten maakt [3]), ofschoon zij het niet waren. Scheba en Dedan, hoewel voor ons Semieten, worden daarentegen door hem weder tot Cham gerekend. Wat Kanaän betreft, zal nationale en godsdienstige haat misschien van invloed geweest zijn op de classificatie [4]). Van die antipathie tegen de Kanaänieten toch is het O. T. vol; van bekendheid der Israëlieten met de voormalige opperhoogheid der Egyptische Pharao's over Kanaän blijkt nergens

---

1) Zimmern, Z D P V, XIII, 141. 2) Gen. 10 : 6. 3) Gen. 10: 22.
4) Vgl. Holzinger, Genesis 109. Nieuwe Vertaling des O. T. I, 42.

iets. 't Zou wel vreemd zijn, dat ze in de volkerentafel zich even *en passant* vertoonde, en dit na een tijdsverloop van 900 jaren!

Hoe staat het nu echter met de chronologie? Als de Chabiri der Amarnabrieven de Israëlieten of een deel van hen waren, gelijk Steuernagel meent, dan schijnt de conclusie van Budde [1]) voor de hand te liggen: „Also hat Israël nicht erst um 1250, sondern schon um 1400, längst vor Ramses dem Grossen, Kanaan erobert; der ganze ägyptische Aufenthalt samt dem Auszug unter Mose ist dann ein Märchen und nichts weiter". Niet allen zal dit resultaat bevreemden. Stade [2]) b. v. acht dat verblijf van Israël in Gosen zeer problematisch en het zoeken naar de Pharao's, onder welke het dat land binnentrad en weer verliet, „nutzloze Spielereien". Wat conservatiever, als ik het zoo noemen mag, is op dit punt Wellhausen, vooral in zijne Israëlitische und Jüdische Geschichte [3]), waarin hij leert, dat de Israëlieten „innerhalb des Reiches der Pharaonen" gewoond hebben en het verlieten in een tijd, toen Egypte door pest werd geteisterd. Ook Budde is van meening, dat wij aan het verblijf in Egypte moeten vasthouden, op grond van Israël's eigen onwankelbaar geloof daaraan, en de herinnering der oudste profeten, die er telkens van gewagen. „Het zou onbegrijpelijk zijn", zegt hij, „hoe een vrij volk zijnen vaderen de smet van eene smadelijke dienstbaarheid zou aangewreven hebben, zoo er geen de minste waarheid aan ten grondslag lag". Alleen is hij geneigd dien smaad en die dienstbaarheid tot den stam Jozef te beperken. Datzelfde wil ook Wellhausen, althans in zijne *Composition*. „In Wirklichkeit sind wahrscheinlich die Leastämme nie in Agypten gewesen", zegt hij.

In Steuernagel's kader past het verblijf in Egypte eigenlijk heelemaal niet. Ten minste, als Ramses II de Pharao der verdrukking is. Deze was een koning van de 19de dynastie [4]), en de twee Amenhotep's, onder wier regeering de Chabiri in Palestina optraden [5]), behooren beiden tot de 18de. [6]) Zijn de Is-

1) L. l. 4 f. 2) GVI. I, 129. Vgl. Abh. 100. 3) 1ste Ausgabe S. 10 f. Vgl. Comp. 144.

4) Zie Erman, Egypten S. 78. Volgens sommigen regeerde hij van 1275—1208 (zie Authority and Archaeology by Hogarth, p. 62), volgens anderen van 1300—1230 (zie Holzinger, Exodus S. 2).

5) Amenhotep III tot 1400; Amenhotep IV, in wiens archief zich de El-Amarnabrieven bevonden, van 1400—1385.

6) Erman, S. 73.

raëlieten of de Leastammen identisch met de Chabiri, dan moeten dezen omstreeks 1400 v. C. in Kanaän geweest zijn. Doch is Ramses II de Pharao der verdrukking, en zijn opvolger Merenpta I de Pharao van den uittocht [1]), dan wordt de identiteit onmogelijk, aangezien de Israëlieten dan omstreeks 1250 v. C., d. i. anderhalve eeuw later, nog in Egypte waren. Ten einde deze streep niet door zijn rekening te krijgen, beweert Steuernagel [2]) dat de uit Ex. 1 : 11 afgeleide stelling, volgens welke onder Ramses II de verdrukking en onder Merenpta de uittocht viel, volstrekt onjuist en waardeloos is. T. a. p. staat namelijk, dat die Pharao de Israëlieten veel liet bouwen, o. a. een paar voorraadsteden voor hem: Pithom en Ramses. Dit stemt, zou men zeggen, goed overeen met de Egyptische overlevering, daar volgens deze geen koning zooveel gebouwd heeft als Ramses II, en hij vooral in de oostelijke delta gebouwd heeft, waarin Gosen lag, met name de naar hem genoemde stad Ramseshuis [3]). Desniettemin ontkent St. de waarde van het bericht in Exodus en de daaruit getrokken conclusie. Hij vindt dit zekerste of meest bevestigde aller getuigenissen niet zeker genoeg. „Wer bürgt dafür dass die Namen Pitom und Ramses nicht willkürlich von einem Erzähler eingesetzt sind?" Doch tegenover het positieve Egyptische bericht, dat ik aanhaalde, is dit bezwaar niets meer dan eene uitvlucht. — Steuernagel heeft echter nog een tweede. Volgens 1 Kon. 6 : 1 zijn tusschen den uittocht Egypte en den tempelbouw 480 jaar verloopen. Stellen wij nu, zegt hij, den tempelbouw omstreeks 970 v. C. [4]), dan verkrijgen wij voor den uittocht het jaar 1450 v. C. en dat is het jaar, hetwelk wij hebben moeten voor de identiteit van Israëlieten en Chabiri; immers 1400 v. C. is het jaar van hun optreden in Kanaän volgens de Amarnabrieven. Nu weet Steuernagel zeer goed, dat het cijfer 480 1 Kon. 6 : 1 door „kunstige berekening" verkregen is. Men telde tusschen Mozes en Salomo globaal 12 generaties, elke van 40 jaren. Hij geeft dan ook toe, niet te durven beweren, dat genoemd cijfer berust op nauwkeurige overlevering, wat eigenlijk wel vanzelf spreekt, als het een product is van „kunstige berekening" . . . En desalniettemin tracht hij zich zelven

1) Vgl. Exod. 2 : 26, 2) S. 114. 3) Erman l. l. 78 f.
4) Ongeveer het begin van Salomo's regeering.

en zijnen lezers op te dringen, dat ditzelfde cijfer „de waarheid eenigermate nabijkomt", „dass der Zeitraum im Ganzen richtig abgeschätzt ist". Dit zegt hij, terwijl hij weet, dat niemand de rekening maken kan. Voor deze met kunst verkregen tijdsopgave moet de betrouwbare overlevering in Exodus wijken. Dat is toch wel wat heel sterk!

Ofschoon er vrij wat in Steuernagel's geschrift is, dat ik niet kan beamen, geef ik den Schrijver toch gaarne den lof van èn geleerd èn leerzaam te zijn. Zijne boeken over den Hexateuch, speciaal over Deuteronomium en Jozua, stel ik hooger. Maar het onderwerp, in *Die Einwanderung* behandeld, is ook zeer zwaar. Zooals het werk daar ligt, bevredigt het weinig, en is het bovendien, wat den vorm betreft, geen recht genietbare lektuur. Ik twijfel echter niet, of het kan later bij om- en uitwerking winnen. 't Zal mij vooral verwonderen, of de schrijver op den duur volhoudt, dat de koningstijd vreemd aan de redactie dezer sagen is. Ik voor mij hoor nog steeds, ondanks zijne tegenspraak, in de oude poëzie van den voortijd, in de Jakobs-, Mozes- en Bileamszangen, in de aartsvaderlijke verhalen en in de schetsen der veroveringen, zooals ze later op schrift gebracht zijn, al de glorie en den strijd van het gevestigde koninkrijk, ook van het verdeelde rijk, duidelijk klinken. Waarmede ik, gelijk ik reeds gezegd heb, niet wil ontkennen, wat Steuernagel tracht duidelijk te maken: dat er ook nog menige historische herinnering aan den tijd der nederlating in deze legenden schuilt. Maar het andere is er evenzeer in; en van het oudere uit den tijd der nederzetting is er niet zoo veel in als Steuernagel meent.

Amsterdam, December 1901. J. C. MATTHES.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Les expériences religieuses d'Israël, par GEORGES FULLIQUET, *docteur ès sciences, licencié en théologie, pasteur de l'Eglise réformée de Lyon.* Paris, librairie Fischbacher, 1901.

Waarin bestaat de plicht van hem die een boek aankondigt? Hij heeft, dunkt mij, den raad te geven het boek al dan niet te lezen. Tusschen de enorme hoeveelheid lectuur ons aangeboden moeten wij een keuze doen, en wij zijn dankbaar als anderen ons de keuze vergemakkelijken en ons zoodoende eenigermate voor tijdverlies vrijwaren.

Welken raad zal ik nu geven aangaande het nieuwe boek van den heer Fulliquet? Van het vorige (*La pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, 1893) schreef ik [1]): „Ik vrees de noodzakelijkheid niet te kunnen ontgaan die ontmoedigende slotsom (*hier hebben wij alweer een boek te veel*) als juist te moeten beschouwen. Ik vraag mij tevergeefs af welk punt onder de velen door den schrijver behandeld door hem tot grooter helderheid is gebracht; ik voel niets van die eigenaardige dankbaarheid, welke wij wel eens na een volbrachte lectuur ondervinden, wanneer de schrijver ons gedwongen heeft zijne gedachten meê te denken, al konden wij hem, zelfs in hoofdzaken, geen gelijk geven. Ik voor mij heb niet kunnen bemerken dat ik door het boek van den heer Fulliquet in eenig opzicht wijzer ben geworden, en, hoe naar ook, ik kan niet als eerlijk man tot de lezers van het Theol. Tijdschrift zeggen: neemt het ter hand, gij zult veel daaraan hebben".

Aangaande het nieuwe boek van denzelfden schrijver moet ik tot mijn spijt precies hetzelfde zeggen. Met den heer Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion*) ben ik het in veel

1) Zie *Theol. Tijdschr.*, 185, bl. 194.

opzichten niet eens; ik vind ook dat het beroemde boek niet aan zijnen titel beantwoordt; maar vroeg men mij: moet ik het lezen? ik zou zonder de minste aarzeling antwoorden: ge moogt het niet ongelezen laten. Bij Fulliquet, neen, ik mag dit niet zeggen.

De heer Fulliquet behoort, mijns inziens, tot een van de meest onvruchtbare soorten van schrijvers over wetenschappelijke onderwerpen, want hij is een phantast, dus iemand die de wetenschap zoo onwetenschappelijk mogelijk behandelt. Het ware beter ze niet te behandelen. Acht jaar geleden gaf de heer F. in een zeer dik boek een reeks van psychologische romans, de ziels-„geschiedenissen" van Jezus, Paulus, Johannes, Petrus en Jacobus, niet zoo maar in grove trekken, maar haarfijn, in alle bijzonderheden. B.v., hij weet van drie afzonderlijke *examens de conscience* van Jezus in den loop van zijne ontwikkeling; hij kon het niet nauwkeuriger weten, indien hij vertrouwelijke mededeelingen van Jezus in persoon had ontvangen. Ik erken het, die heer durft wat; doch ik vraag: wat hebben wij eraan? Evenzeer als de werkelijke Jezus mijne levendigste belangstelling gaande maakt, laat de door den heer F. gefabriceerde Jezus mij koud, en dit geldt van zijne gefabriceerde Paulus, Johannes, Petrus en Jacobus. Welnu het nieuwe boek van denzelfden schrijver onderscheidt zich gunstig van het vorige doordat het veel dunner is, maar geenszins door grootere wetenschappelijkheid; had ik het manuscript, zonder naam van den schrijver, in handen gekregen, ik zou onmiddellijk uitgeroepen hebben: daar heb je hem; het is mijn oude vriend Fulliquet! Ge denkt, dat ik hem aan zijnen stijl herkend zou hebben, en daar is iets van aan, want de slechte stijl van toen is maar weinig verbeterd, eigenlijk niet noemenswaard; in dit opzicht ontbreekt het fabrieksmerk niet. Doch onmogelijk was het de onwetenschappelijke methode niet te herkennen: zielen fabriceeren en — ik zou zeggen: brutaalweg, indien ik niet vreesde dat dit onparlementair was — die producten van eigen fabricage, *home made,* voor werkelijk bestaan hebbende wezens slijten. Wat hebben wij aan een Abraham-roman, aan een Jacob-roman, aan een Mozes-roman, enz.?

Onder den titel *Les expériences religieuses d'Israël*, krijgen wij een verkorte geschiedenis van het volk van Israël, begin-

nende met Abraham. De schrijver namelijk neemt wat in Genesis aan Abraham voorafgaat niet voor geschiedenis aan. Neemt hij dan wel aan wat van den aartsvader verteld wordt? Neen, niet heelemaal; hier en overal elders verrationaliseert hij de grove anthropomorphismen en de al te grove wonderen, zooals de objectieve verschijningen van de godheid, de wonderen door de ark verricht, het manna en tallooze andere voorbeelden die ik noemen kon, de hemelvaart van Elia, het meel en de olie van de weduwe, de opwekking van haar zoon, enz., enz. We kennen die kunst; doch ik zal goed doen een paar voorbeelden te geven, al vind ik het niet gemakkelijk een keus te midden van die ontzaglijke menigte van aardigheden te doen. Ik zal maar het boek op goed geluk weer openslaan, zeker dat ik, zonder te zoeken, iets van mijne gading vind. Op bl. 55 valt mijn oog op de gereconstrueerde geschiedenis van Samuël:

„Un jeune nazir, Samuël, fut offert à Éli comme serviteur, „pour devenir prêtre de Jahvé, et ce jeune garçon manifeste „bientôt des sentiments qui lui assurent l'affection et le respect „d'Éli et qui le rendent capable de reprendre et de restaurer „l'œuvre compromise de Moïse" (heusch, het staat er; hoe Samuël eraan komt de œuvre compromise de Moïse te kennen komt er niet op aan, vermoed ik). „Son attitude religieuse „est celle d'une absolue certitude de la justice de Jahvé, au „point qu'il attend toujours et partout que le mal attire le „malheur comme châtiment et que le bien procure le bonheur, „en sorte qu'il vit dans la crainte perpétuelle de la destruction „de Siloh, à cause de l'infidélité et de l'indignité des fils d'Éli. „Samuël exprime sa terreur sous différentes formes, mais elle „se montre surtout dans ce triple appel mystérieux qui retentit „une nuit en sa conscience et qui est suivi d'un dialogue entre „son Dieu et lui, confirmant les menaces de Jahvé contre la „famille d'Éli". Vindt ge niet dat *en sa conscience* kostelijk? Ik zal natuurlijk dit stuk niet analyseeren; zulk een kinderachtig spelletje is een weerlegging niet waard. Het boek wemelt van zulke dingen en het spijt mij te moeten vreezen, niet alleen dat het lezers zal vinden, maar ook dat velen van de lezers zullen gelooven dat de Heer F. weet wat hij vertelt, en dat zij het erg mooi zullen vinden. Indien echter Boileau

gelijk heeft met zijn „rien n'est beau que le vrai", dan is in werkelijkheid het geschrijf van den Heer F. leelijk.

Ik wil toch nog een staaltje geven, dat tevens mij rechtvaardigen zal in mijn ongunstig oordeel over den stijl van dit boek: „Le pouvoir de Jézabel restait intact pendant le règne „de son fils Joram. Mais le vieil Elie ne devait pas voir son „triomphe" (wiens triomphe? ik geef een dubbeltje aan wie het mij met zekerheid zegt), „il périt victime de sa prédilection „pour les orages, où il pensait se trouver plus près de Dieu". Nieuwe prijsvraag: hoe laat F. Elia sterven?

Hijzelf heeft een prédilection pour les orages. Gij verwacht zoo iets op den Karmel en ge hebt gelijk. De geschiedschrijving van F. is zoo merkwaardig dat ik verlof moet nemen iets meer erover te schrijven. Men moet dan weten dat het aan den Heer Fulliquet, waarschijnlijk door het gebruik van bronnen voor de overige menschheid verborgen gebleven, bekend is geworden, dat Izebel ten tijde van haren man en hare zonen de ware bestuurster van het rijk van Israël is geweest en dat zij een geheel plan beraamd had, om in Israël den Jahvedienst door den Tyrischen te vervangen. Elia verzet zich daartegen, maar heeft veel moeite. „L'insuccès de son intervention „auprès d'Achab, qui n'a produit qu'une persécution contre les „Jahvistes fidèles, la claire intuition de l'importance exception„nelle de la situation religieuse de son peuple, où il peut re„noncer complètement à sa mission spéciale" (we kennen die mission spéciale d'Israël; maar ik wilde gaarne weten hoe het volk van Israël ten tijde van Elia zijne mission spéciale, gelijk Christen-theologanten die hebben gedistilleerd, heeft kunnen kennen; en, gesteld dat de catechisatie toen iets te wenschen overliet en Israël zijne mission spéciale niet duidelijk voor oogen had, vraag ik hoe het dan daaraan kon „renoncer") „et se laisser absorder par le courant phénicien, et le sentiment „douloureux de son inaction et de son impuissance, poussent „Élie à un acte de courageux désespoir, l'entraînent à cette „exagération de la foi qui s'appelle tenter Dieu.

„Il revient à Samarie pour provoquer à une solennelle com„paraison de la puissance de Jahvé et de celle de Baal le „peuple de Jézabel. La scène est grandiose et théâtrale, sur „les flancs du Carmel. Élie se trouve seul pour représenter la

„cause de Jahvé; ni un prêtre, ni un prophète ne se joignent „à lui. Il propose aux prêtres de Baal de mettre à l'épreuve „Baal et Jahvé en leur demandant le feu du ciel pour em- „braser un holocauste. Les prêtres de Baal, pendant des heures, „se livrèrent à leurs processions poétiques (*sic*) et à leurs pra- „tiques sanglantes, à leurs chants et à leurs vociférations et „à leurs danses (is dit soms poétique?), sans rien obtenir. Élie „se moque de Baal et de son impuissance, prie Jahvé et lui „demande de l'exaucer, et envoie son servitenr au sommet du „Carmel inspecter l'horizon, jusqu'à ce qu' il lui rapporte enfin „la nouvelle que des nuages s'amoncellent au-dessus de la mer.

„Alors Élie invoque Jahve", („alors"; hoe hebben wij het nu? Straks heeft Elia gebeden; maakt F. een onderscheid tusschen prier et invoquer? In elk geval maakt hij Elia tot een kunstenmaker, gelijk Renan van Jezus gemaakt heeft. Trouwens hij schrijft ook aan Mozes, aan David en aan anderen zulke handigheden toe. Men heeft het recht te vragen: op welken grond?), „lui demande l'orage et la foudre, si bien „que la foule impressionnée, n'attendant pas le feu du ciel, „proclame que Jahvé est Dieu, et non Baal.

„Alors Élie profite de cette victoire pour faire périr les „prêtres de Baal".

Ik meen dat, als men phantaseeren wil, men het zoo zielkundig mogelijk behoort te doen, en ik voor mij zou het niet wagen aan een bijgeloovige volksmenigte het vallen van het vuur uit den hemel te doen beloven en dan aan diezelfde menigte zulk een onverschilligheid voor het beloofde wonder toe te dichten, dat zij er niet op wacht en, nogal spiritualistisch, zonder wonder bewijs genoeg heeft. Ik wilde gaarne een kijkje kunnen nemen in de breinorganisatie van den Heer F., want ik heb geen twijfel of hij kent de mythische opvatting van het Karmel-verhaal; hij *wil* dus van die opvatting niet weten (evenmin als bij Simson); aan den anderen kant wil hij ook niet weten van het wonder zooals de Bijbel het vertelt; en zoo neemt hij zijn toevlucht tot de kinderachtigste phantasiën. Hoe is dit mogelijk? Wat heeft hij tegen de mythische verklaring, nu hij het verhaal zooals het is toch niet handhaaft? Raadsel; mysterie.

Hij phantaseert verder. Izebel bedreigt Elia met den dood;

„le peuple effrayé de son audace et faisant la réflexion que „Jahvé n'a pas envoyé la foudre mieux que Baal, retombe dans „son indifférence". Wat zegt ge van dat volk, dat eerst op het wonder niet wacht en later er over filosofeert dat het niet heeft plaats gehad? Wat *ik* ervan zeg is, dat een schrijver die zoo onnadenkend en luchtig zijne verzinsels te boek stelt, verdient een lichtzinnig schrijver genoemd te worden. Elia is nu ontmoedigd en gaat naar den Sinaï (1 Kon. XIX, 8 staat „de berg Gods, de Horeb"; waarom maakt F. daarvan den Sinaï?) „pour être plus près de la demeure terrestre de Jahvé. „Mais là il trouve une révélation sublime dans un orage; il „comprend que la puissance et la grandeur de Dieu" (de Dieu, *sic*) „se manifestent tout aussi bien dans le calme de la na„ture apaisée que dans le bouleversemeut des éléments déchaî„nés; que, par conséquent, dans l'histoire" (Elia verstaat wat geschiedenis is) „Dieu intervient sans doute par la violence et „les châtiments, mais qu'il se manifeste aussi par la patience „et la douceur, en respectant la liberté du méchant. Cet orage „a suffi pour faire comprendre à Élie" (wat een wonder knappe man is niet die Elia!) „son erreur complète: il attend „l'intervention foudroyante de Dieu et il se refuse à agir lui„même par les moyens humains, au lieu qu'il doit renoncer „à l'idée de la vengeance immédiate de Dieu et mettre tout „en œuvre pour la punition historique de Jézabel". Weg is de verschijning van Jahve aan Elia; die wil de Heer F. niet hebben; maar de reis naar den Horeb blijft, met een zeer groot wonder, het onderwijs in dit éénе onweer gelegen en door Elia begrepen, ofschoon hij zeer dikwijls getuige van een onweer moet geweest zijn, zonderdat het in het minst blijkt, dat hij er iets uit geleerd heeft.

Maar nu, een vraag: meent de Heer F. met die onweerstormen wezenlijke gebeurtenissen te verhalen? Zoo ja, hoe komt hij eraan te spreken van Elia's „prédilection pour les orages"? Ik kan zeer dikwijls getuige van een onweer zijn geweest, maar wien zal het in den zin komen te beweren dat dit bewijst dat ik op het onweer zeer gesteld ben? En wanneer de Heer F. zijn onweeren niet als plaats gehad hebbende beschouwt — misschien zijn het maar symbolische onweeren — hoe kan dan Elia een voorkeur hebben gehad voor donder-

stormen die hij niet beleefd heeft? Ah mij! er is geen bladzijde in dit boek waar men niet gedrongen wordt zulke hopelooze vragen te doen, zonderdat er een mogelijkheid bestaat een redelijk antwoord te ontvangen.

Wat is eigenlijk dit boek? Het heet *Les expériences religieuses d'Israël*, en ik meen dat de beste wijze om te weten te komen wat de schrijver hiermede bedoelt, is de „Conclusion" te raadplegen. Hier moet wat voorafgaat samengetrokken zijn en dus het doel het duidelijkst aan het licht komen.

Deze zeven laatste bladzijden zijn een amplificatie van de gedachte uitgedrukt in het bekende „de volheid der tijden", Israël door God gebruikt om de komst van Jezus-Christus voortebereiden, of — misschien komt dit meer overeen met de gedachte van onzen schrijver — mogelijk te maken. De komst van Jezus-Christus, schreef ik; maar dit is misschien minder juist en had ik eenvoudig Jezus moeten schrijven; ten minste Fulliquet zegt bijna altijd Jezus. Hoe hij denkt over de messianiteit is mij niet volkomen helder; ik ben vergeten wat hij ervan zegt in het vorig boek; hier echter schrijft hij: „L'attente messianique entretenait dans le peuple un état „d'impatience et de nervosité patriotique qui favorisaient (lees: „favorisait) les ambitions de tous les intrigants, et qui devaient „(devait) mettre en état d'infériorité celui que ne préoccupent „que les questions religieuses. Mais l'attente messianique liée „à la nécessité du respect scrupuleux de la Thora entretenait „l'amour de la religion nationale et l'aspiration à une piété „supérieure, plus complète et plus pure. Ainsi d'une part „l'attente messianique prépare la route au Messie, mais d'autre „part elle rend très difficile la tâche messianique, en réclamant „d'elle ce qu'elle ne peut et ne veut donner (une tâche qui „peut et qui veut!). Aussi Jésus se sent le Messie promis, il „reconnaît en lui l'accomplissement des prophéties, et il ne se „donne pas ouvertement comme le Messie (slecht Fransch), „et il sait d'emblée qu'un malentendu inévitable et douloureux „s'établit à ce sujet entre son peuple et lui, puisque la nation „ne veut pas du messianisme qu'il apporte, et que lui, il „refuse le messianisme qu'elle lui propose". Jezus is dus wel Messias en niet Messias. Eén maal geeft de schrijver hem den titel

„dans sa conscience". God en Jahvé zoo maar gelijk gesteld; God die in het *geweten* van Abraham hem de *preciese* mededeeling heeft gedaan, dat hij geen menschenoffers wil; dit zijn mij al te fraaie dingen. Ik sla tallooze zaken over, de ééne fraaier dan de andere, b.v. dat Mozes, die natuurlijk een zuivere spiritualist is geweest, toch de ark maakte: „Il dut „adopter un objet sacré: l'arche portative, *pour permettre à „Jahvé de venir se placer au milieu de son peuple*"; dat als het volk weeklaagt vanwege de giftige slangen, „Moïse leur „recommande la prière muette, sous cette forme du regard „fixé sur le serpent d'airain", waarbij een kostelijke noot, die aldus begint: „Il est vraisemblable que l'usage du serpent de „métal comme protection contre les maladies était trop enraciné „dans l'esprit des Hébreux pour que Moïse songeât à l'abolir"; dat Jozua door middel van hydraulische werken de overtocht van de Jordaan voor zijn leger mogelijk maakte... Neen, dit is genoeg. Ik moet wel gelooven dat deze schrijver te goeder trouw is, maar ik heb toch ontzaglijk veel moeite om onder de lectuur de gedachte van mij af te weren, dat hij mij voor den gek houdt.

In elk geval, uit dit boek valt niets te leeren; het ware beter ongeschreven gebleven.

Leiden, October 1901. C. G. Chavannes.

Dr. H. Y. Groenewegen, *De metaphysica in de wijsbegeerte van den godsdienst*, inaugureele rede, uitgesproken 7 Mei 1902.

Dit op zoovele plaatsen zoo welsprekend pleidooi voor het goed recht der metafysica in de godsdienstwijsbegeerte zou overtuigender geweest zijn, zoo zich met de welsprekendheid grooter scherpte van bewijsvoering gepaard had. De wijsgeer, die ijvert voor de toelating der metafysica binnen den kring der godsdienstwetenschap, is gehouden de stelling te bewijzen, dat het geloof door het denken te rechtvaardigen is. Met groote uitvoerigheid bespreekt Dr. Groenewegen den strijd der partijen, waarvan de eene de uitbanning eischt der bespiegeling,

terwijl de andere er zich min of meer huiverig voor betoont, of aan haar onmisbaarheid vasthoudt. Het betrekkelijk recht der strijdende meeningen erkennend, wil spreker het beproeven een antwoord te geven op de vraag naar de plaats der metafysica in het wijsgeerig deel der godsdienstwetenschap. Het antwoord luidt: „voorop zij gesteld, dat alle godsdienstig geloof een uitspraak bevat of een overtuiging uitspreekt omtrent dezelfde problemen, waarover de metaphysica wetenschappelijk gecontroleerde, geordende en verbonden gedachten mededeelt". Hetzelfde antwoord vindt men, onder andere bewoordingen, telkens terug. Tegen de vooropstelling in het oordeel vervat zou niets zijn in te brengen, mits het later bewezen werd. Van zulk een bewijs geen spoor. Ik houd het er voor dat de hoogleeraar slechts bedoeld heeft een program te geven eener later te volvoeren taak. Uitlatingen als de volgende schijnen die meening te wettigen: „alle godsdienst bevat een wereld- en godsleer . . . een voorstelling, die ik uit psychologische analyse van iederen godsdienst te rechtvaardigen acht". Wat iemand mogelijk acht zal hij immers, indien het noodig is, zoo niet aanstonds dan toch zeker later, volbrengen?

Of het aan de praktische vakken ligt, die de heer Groenewegen geroepen is te doceeren, durf ik niet beslissen, maar zeker is het dat hij door zijn streven om haarfijn te onderscheiden tusschen praktijk en wetenschap afbreuk heeft gedaan aan de eenheid van zijn onderwerp. Wel behoort dogmatiek tot de praktische vakken, maar dit onderscheid is niet van dien aard, dat dogmatiek en godsdienstwijsbegeerte niet uit één oogpunt zouden kunnen beschouwd worden. Had Groenewegen het gedaan, hij zou niet in de klem geraakt zijn door onderscheidingen, die hij niet heeft kunnen volhouden. Elke dogmatiek toch is, wat haar formeel beginsel aangaat, zuivere religionsfilosofie; poogt verband te brengen tusschen den godsdienst en de rede, om het even of de rede al of niet reeds gekomen is tot een uitgewerkte wijsgeerige wereldbeschouwing. Het middel daartoe is de vergelijking tusschen de twee ongelijksoortigen: godsdienst en rede. Waren zij aan elkander gelijk, dan zou er van vergelijking zelfs geen sprake kunnen wezen. Een gebeurtenis dient met een andersoortige vergeleken te worden, eer men kan komen tot het oordeel: er is gelijk-

heid. Eerst in het materieele deel komt er een schijnbaar onderscheid tusschen dogmatiek en wijsbegeerte voor den dag. Terwijl deze de uitkomst der vergelijking weergeeft in begripstaal, doet gene het door het geven van dogmata, waarin het gewoonlijk niet moeilijk valt begrippen te herkennen. Het is niet gemis aan scherpe methodologische begrenzing, gelijk Groenewegen vermoedt, dat er zijn: „religions-philosophieën, die halve dogmatieken, en dogmatieken, die halve religions-philosophieën zijn"; het is het niet bestaan van grenzen dat het verschijnsel verklaart. Wijsbegeerte en dogmatiek hebben voorts beide een zelfde apologetisch doel, wel te verstaan niet om den geheelen inhoud van het geloof te verdedigen, maar alleen datgene er van, wat de rede overeind heeft laten staan. Waar de apologie wordt prijsgegeven legt de wijsgeer de handen in den schoot en verschijnen er geen dogmatieken meer. Uit dit alles valt op te maken dat dogmatiek en godsdienstwijsbegeerte gelijksoortig zijn. „De dogmatiek gaat uit van godsdienstige overtuigingen . . . de wetenschap van den godsdienst, ook in haar metaphysisch deel, mag op verbeurte van haar wetenschappelijke waarde, aan dergelijk apriorisme zich niet schuldig maken". Wie op grond van zulk een uitspraak den schrijver de meening ging toedichten, dat wijsbegeerte het desnoods zonder godsdienst kan stellen, zou hem zeker groot onrecht aandoen. Waar dit misverstand mocht ontstaan, zou het alleen te wijten zijn aan de ondoordachte tegenstelling van praktische tegenover wetenschappelijke vakken. Zelfs op de ijzigste hoogten van het denken gevoelt men den polsslag van het uit God geboren leven.

H. Was.

Sokrates und die alte Kirche, von A. Harnack (Giessen. Rickersche Verlagsbuchh. 1901.)

In 1835 verscheen van Ackermann: „Das Christliche in Plato und in der Platonischen Philosophie". Twee jaar later gaf F. Chr. Baur, oordeelend dat zijn voorganger ook het overeenkomstige in Sokrates en Jezus had moeten doen uitkomen, een verhandeling uit, getiteld: „Das Christliche des

Platonismus oder Sokrates und Christus". Dit was een stap in de verkeerde richting. Een voortzetting en voltooiing van Ackermann's werk zou, met terzijdestelling van Sokrates, hebben moeten en kunnen bevatten een voortarbeiding aan de schets van het Platonisme, met aantooning van de in die wijsbegeerte met het Kristendom verwante elementen, benevens de oorzaak dier verwantschap. Of Harnack kennis heeft gedragen van het bestaan van genoemde werken, is mij onbekend. Dat hij ze gelezen heeft, althans met eenige oplettendheid gelezen, is niet waarschijnlijk, daar hij er in dat geval niet licht toe gekomen zou zijn om in het door hem behandelde onderwerp een „wetenschappelijk probleem van algemeene beteekenis" te zien. Trekken van geestelijke gelijkenis vormen dan alleen een wetenschappelijk probleem, als zij kunnen verklaard worden uit een bijzondere oorzaak. In het predikaat, vervat in het oordeel: Sokrates en Jezus waren menschen, mag derhalve zulk een oorzaak niet gezocht worden, daar in dat praedikaat juist het bijzondere ontbreekt. Zegt men daarentegen: Sokrates en Jezus waren wijsgeeren of godsdienststichters, dan is ook het bijzondere aangegeven en staat men, zoodra de praemissen bewezen zijn, voor een wetenschappelijk vraagstuk. Noch Baur, noch Harnack is het gelukt aan dien eisch te voldoen. Hoe de oud-Kristelijke kerk over Sokrates geoordeeld heeft, is ons onverschillig, zoolang die oordeelen ons niet noodzaken tot het aannemen of verwerpen eener bijzondere oorzaak. Dat Harnack uitvoeriger is dan Baur, zich niet bepaald heeft met de getuigenis van den Apologeet Justinus, maar de voornaamste Oostersche en Westersche auteurs der Kristelijke oudheid citeert, legt geen gewicht in de schaal. Wat Harnack ook zegge om de stelling aannemelijk te maken dat Sokrates door de heidenen en sommige Grieksch schrijvende kerkvaders is beschouwd als een „führender Heros", zij is zeer overdreven. Uitsluitend voor de Socratici viri is Sokrates zulk een heros geweest.

Ackermann had het bij het rechte eind; Baur sloeg den verkeerden weg in; Harnack raakte heelemaal de kluts kwijt. Niet altijd is de jongste wijsheid de beste.

H. Was.

Wundt's Leerboek der Zielkunde, bewerkt door M. H. Lem (Amsterdam, A. Versluys. 1898).

Door omstandigheden, onafhankelijk van mijn wil, werd de aankondiging van dit boek langer dan billijk is uitgesteld. Gelukkig echter dat het voortreffelijk geschrift en de niet minder voortreffelijke Nederlandsche bewerking er van hun eigen aanbeveling met zich meebrengen en niet behoeven te wachten op lovende kritiek om toegang te verkrijgen tot die breede schare van lezers, voor wie de vertaler het bestemd heeft. Of het echter in den vorm, waarin Wundt het gegeven heeft, aanstonds aan de paedagogie ten goede zal komen, trek ik in twijfel. Om het te kunnen begrijpen, zooals het verdient begrepen te worden, wordt een zeldzaam voorkomende mate van kennis vereischt: kennis niet alleen van metafysische stelsels, afgekeurd door den schrijver, maar ook van biologische wetenschappen, die, als een hoog gaande vloedgolf, langzamerhand een volkomen omwenteling hebben veroorzaakt in de oude metafysische zielkunde. Er komt bij dat de contrôle van de uitkomsten der proefondervindelijke zielkunde onderstelt een groote technische vaardigheid, welke men zich alleen door te werken op psychologische laboratoria kan eigen maken. Bedenkingen van dien aard zullen misschien ook wel eens bij den heer Lem zijn opgerezen. Dat de vooruitstrevende man zich niet door zulke overwegingen heeft laten weerhouden om reeds lang verouderde zielkundige beschouwingen onder de korenmaat en het door Wundt ontstoken licht hoog op den luchter te zetten, getuigt van moed en doorzicht. Waar de meerdere gekomen is, moeten de minderen wijken, ook al wordt de eerste nog niet aanstonds ten volle gewaardeerd. In de belofte — of er reeds aan voldaan is, is mij onbekend — om de vertaling van den „Grundriss der Psychologie" te doen volgen door een werk over opvoedkunde, gebaseerd op Wundt's denkbeelden, hebben wij een waarborg dat het niet aan pogingen zal ontbreken om de meeningen van den grooten Duitschen geleerde bij ons te populariseeren.

Men heeft de opmerking gemaakt dat de „Grundriss" aan ieder kan aanbevolen worden, die het psychologisch systeem van Wundt wenscht te leeren kennen, maar dat het geen

leerboek is der zielkunde; en de er in vervatte ideeën strikt genomen slechts persoonlijke ideeën van den schrijver verdienen te heeten. Zeker is dit tot op zekere hoogte het geval; maar kan niet van elke proefondervindelijke zielkunde, welke iets meer is dan eene toelichting van de techniek dier wetenschap en tegelijk een systeem wenscht te zijn, zoowel de middellijke als de onmiddellijke ervaring bevattend, niet hetzelfde gezegd worden? Een andere vraag is het, of de empirische psychologie, wier hoeksteen het psycho-physisch parallelisme is, reeds zoover is gevorderd, dat zij met vrucht aan systematischen opbouw kan denken. Van die vraag hangt het ook af, of de paedagogie, die zich bij haar aansluit, nog maar eene in den staat van wording verkeerende, of reeds een eigenlijke wetenschap is. Doch al is het dat men slechts tot het eerste durft besluiten, ook dan kan volgens dit inzicht de paedagogie slechts winnen door voeling te houden met de voor het praktisch onderwijs uiterst gewichtige onderzoekingen der empirie. Komt die voeling tot stand; verstaan de empirische psycholoog en de praktische onderwijzer elkander, dan kunnen de resultaten daarvan zijn: een wederkeerig geven en nemen. Maar dan dienen er ook onderwijzers te zijn, die, na behoorlijke voorbereiding, de zeer moeilijke studie van het experimenteeren aandurven. Daarvoor is meer noodig dan vlijt en volharding; ook een leerstoel voor opvoedkunde, op welks gemis de heer Lem wijst, en niet minder een laboratorium, voldoende aan de eischen des tijds.

Ik begroet de bewerking van den heer Lem van Wundt's „Grundriss" als een zeer heuglijk teeken van de allerwege in ons land vernieuwde belangstelling in wijsbegeerte.

H. Was.

Teekenen der tijden voor Kerk en Theologie. Een woord ter opening zijner Academische lessen van den Cursus 1901—1902 door Dr. E. H. van Leeuwen (Utrecht, Breijer. 1901).

Behalve eenige ernstige wenken aan toekomstige bedienaren van het Evangelie, die ook elders dan te Utrecht in de theo-

logie studeerenden mogen ter harte nemen, bevat deze toespraak een opwekking om acht te geven op de teekenen der tijden. Afgezien van het niet onaardig gevonden exordium en de duidelijkheid, waarmee het begin is vastgeknoopt aan het vervolg, munt de kern der toespraak niet uit door klaarheid. Wie hen, die later willen optreden als geneesmeesters van de kwalen des tijds, aanmaant een juiste diagnose dier kwalen te maken, mag zich niet bepalen met te verwijzen naar een geval, waarbij hij blijkbaar met zijn eigen diagnose niet al te best kon klaar komen. Bedoeld wordt een groep van verschijnselen, die, als men niet „geestelijk onderscheidt", maar „oordeelt naar het vleesch", de vraag schijnen te wettigen, of „de Geest des Heeren weder op machtige wijze begint vaardig te worden om nieuw leven te wekken in onze Hervormde Kerk": een schijnbaar „krachtige drang naar reorganisatie of reformatie, een terugkeer naar de oude paden van een eeuw of wat geleden; een geroep om een alleen-zaligmakende kerk door den heilstaat van het Calvinisme; het ineensmelten van het Christelijk volksdeel tot één compacte massa". Moeten nu deze verschijnselen beschouwd worden als de uiting van de werkzaamheid des H. G. in Kerk en Theologie of niet? Dit is de vraag, waarop wij gaarne antwoord zouden hebben. Hoewel de schrijver genoegzaam laat doorschemeren, dat hij met die nieuwe toestanden allesbehalve onvoorwaardelijk is ingenomen, wordt ons dat antwoord niet gegeven. Onttrekt hij zich dan aan den eisch om de teekenen der tijden te onderkennen en te oordeelen? Ik kan, ondanks zijn bewering dat hij dit niet doet, niet anders oordeelen dan dat hij het wel doet. Want al wat van Leeuwen in 't midden gebracht heeft over het gevaarlijke om den dag der kleine dingen aan te zien als den dag der groote dingen; over het leven in een tijd van overgang; overdrijvingen aan de eene zoowel als aan de andere zijde; over het geloof aan de voorzienigheid Gods, die ook de geschiedenis leidt in haar banen, dit alles kan slechts vloeien uit de pen van een man, die niet „geestelijk onderscheiden" kan of wil.

H. Was.

Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Studien u. Erwägingen, von Dr. R. Kittel (Leipzig, Edelmann, 1901. 86 blz. in 4to).

De schrijver dezer verhandeling begint met het slaken van de klacht dat zij die Hebreeuwsch gaan leeren in den Mazoretischen bijbel zulk een slechten tekst in handen krijgen, waardoor tal van fouten hun de studie bemoeilijken, en zet dan uiteen, hoe men een bruikbaren tekst kan verkrijgen. Hierna bespreekt hij in kap. 1 de afkomst onzer drukken en handschriften, benevens de Mazora; in kap. 2 de oorzaken der fouten in den vóórmazoretischen tekst, met name de tweeërlei verandering in het letterschrift die het Hebreeuwsch heeft beleefd; de woordafdeeling, semivocalen en vocalisatie; in kap. 3 het doel; waarbij hij eerst het niet bereikbaar ideaal schetst, daarna omschrijft, wat volgens hem wel bereikbaar is. In kap. 4 behandelt hij, in verband hiermede, de vocalisatie die zal moeten gevolgd worden en den mazoretischen tekst zelven; in kap. 5 den Bijbeltekst en de metriek; in kap. 6 de inrichting van den gewenschten tekst.

Voordat ik eenige opmerkingen maak over de hoofdzaak van Kittels betoog, eene over de aanleiding die hij had voor zijne studie: hij wil voorzien in de behoeften der eerstbeginnenden. Nu, mij dunkt, daarvoor is al die geleerdheid niet noodig. Schrijvers van chrestomathieën hebben eenvoudig stukken in zuiver Hebreeuwsch te laten drukken, van fouten gereinigde stukken uit 't O. T. en vertalingen uit het N. T., of wat zij believen. Neen, niet de eerstbeginnenden, maar wij, meergevorderde beoefenaars van de taal en van Israëls geschiedenis, zeden en godsdienst, wij behoeven eene kritische uitgaaf van het O. T., omdat het nagenoeg ondoenlijk is ons voor feiten te vrijwaren bij het gebruiken van de tallooze plaatsen uit het O. T. die wij moeten naslaan: men kan toch onmogelijk elke plaats kritisch gaan behandelen en er de LXX enz. bij opslaan. Wie een tijd lang in het vak heeft gewerkt zal, als hij de geschiedenis van de ark wil nagaan, niet meenen dat zij in Sauls tijd in zijne legerplaats bij Gibea was; want hij weet dat haar vermelding in 1 Sam. 14 : 18 eene dubbele

schrijffout is. Op deze en honderd andere plaatsen weten wij dit uit ons hoofd; maar niemand kent al de deugdelijke varianten van buiten. Het bezit eener kritische uitgaaf zou ook invloed hebben op onze woordenboeken. In de beste — die van Gesenius en Siegfried-Stade — vindt men herhaaldelijk bij vormen en beteekenissen het waarschuwend „indien de tekst in orde is"; maar hoogst zelden wordt, om het vóorkomen van een vorm of eene beteekenis te bewijzen, van een gecorrigeerden tekst gebruik gemaakt; en de goed gestaafde tekstveranderingen moeten toch evengoed tot verrijking van het woordenboek dienen als de Hebreeuwsche tekst van Jezus ben Sirach. Het is in meer dan één opzicht een plaag dat wij met den mazoretischen tekst, vol fouten, moeten werken, en wij zouden ons diep moeten schamen voor de classieke filologen, die goed uitgegeven, van fouten gereinigde, teksten gebruiken, indien eene kritische uitgaaf van het O. T. niet zóó ontzaglijk moeilijk was te geven dat de gevoelens reeds uiteenloopen over de vraag, welken tekst wij zouden kunnen verkrijgen.

Het ligt voor de hand dat wij den tekst begeeren zooals die door de schrijvers is gegeven. Wij zouden willen weten: wat heeft Jezaja, wat Jeremia opgeschreven van zijne redenen? Of wat heeft een hoorder er van opgeteekend? Maar niemand die den stand van zaken ook maar eenigermate kent denkt daaraan. Wij weten niet nauwkeurig hoe zij hun taal uitspraken, met welke letters zij schreven, hoe zij de woorden spelden; en daarenboven hebben wij hunne redenen twee-, driemaal overgewerkt. Bescheidener geworden, vragen wij naar het boek *Jezaja*, *Jeremia* enz., zooals ze uit de hand der redacteurs zijn gekomen, en noemen dat, te recht, den archetypus. Maar kunnen wij zelfs dezen machtig worden? Kittel stelt voorloopig zijn ideaal lager en wil dat wij vóór alles ons zullen beijveren den tekst te vinden die de grondslag was der LXX-vertaling. Dit is ongeveer dezelfde weg dien Lagarde wilde inslaan tot het vinden van den waren LXX-tekst: stationsgewijze voortgaan. Waarom deze weg bij de LXX niet tot het doel leidt, zette ik twintig jaar geleden uiteen, Th. T. XVI (1882) 285 vv. De toenmaals aangevoerde argumenten zijn, mutandis mutatis, ook bij het zoeken naar den Hebreeuwschen tekst van kracht. De hoofdzaak is: men *kan* den

Hebreeuwschen tekst die aan de LXX van ± 300 ten grondslag lag niet geven. Vooreerst omdat men die LXX-vertaling niet bezit. Wij hebben nu eens op vele plaatsen hopeloos verknoeide, met allerlei woekerplanten overdekte, teksten van de LXX. Een dier teksten, b. v. dien van den Vaticanus, in het Hebreeuwsch te vertalen is nutteloos werk. K. wil dit ook niet doen. Hij wil een gezuiverden tekst van de LXX overzetten. Ik begrijp niet goed, dat iemand die een commentaar op *Koningen* heeft uitgegeven, waarin zoo ijverig gebruik is gemaakt van de LXX, zich kan voorstellen, hoe dat mogelijk zou zijn. Hij beginne eens met den tekst te geven waarnaar 1 Kon. 7 vertaald is! Dit kan hij evenmin doen als den archetypus van dat hoofdstuk vinden. Daarenboven, stel dat dit mogelijk was — en op eenige plaatsen van dit kapittel, als op honderde andere van het O. T., is het mogelijk een verstaanbaren Hebreeuwschen tekst waarnaar de oud-Grieksche vertaling is gemaakt te vinden — wat hebben wij dan? *Den* Hebreeuwschen tekst van dat jaar, stel 300? Neen, alleen een der toen bestaande Hebreeuwsche teksten. Immers, de codex waaruit de LXX vertaalden was noch de eenige, noch een die met de andere in alles overeenstemde. Vele lezingen, die wij in den mazoretischen tekst hebben, slechtere en betere dan die der LXX, en wie weet hoeveel andere lezingen? bestonden reeds naast die welke de LXX weergeven. Welk nut heeft het dan die der LXX te laten drukken, wat K. wil doen, ook al erkent men dat die eene verkeerde lezing is?

Laat mij het in een voorbeeld toelichten! Ik wil den tekst geven dien de LXX, 1 Sam. 14 : 20, vóor zich had. Wij lezen in LXX in pl. v. ויזעק שאול וכל העם אשר אתו in B. *και ανεβη Σαουλ και πασ ο λαοσ ο μετ' αυτου*, A. en Lag. lezen in pl. v. het tweede woord *ανεβοησεν*. Dit lijkt zooveel op *ανεβη* dat wij het licht voor een verschrijving hiervan houden, en dus voor den waren LXX-tekst, die dan met Hebr. t. zou overeenstemmen. Maar *ανεβοησεν Σαουλ και πασ ο λαοσ* is onzin. Zoo kan, zouden wij meenen, geen overzetter hebben geschreven. Hij verstond toch wel zooveel Hebreeuwsch dat hij, indien hij onzen consonantentekst vóor zich had, in ויזעק een Nif'al zou gezocht hebben, evenals de Mazoreten deden. Dat „saamgeroepen worden" is wel vreemd, wanneer Saul en

het volk onderwerp zijn, en de eenige plaats die dit gebruik van הזעיק dekt, Richt. 18 : 23, dekt het gebrekkig; maar de Grieksche vertaler moet toch eerder overgezet hebben: „Saul en zijn volk werden saamgeroepen" dan: „Saul en zijn volk riepen samen". Wij kunnen nu gaan gissen. Of in de LXX stond oorspronkelijk het passivum van αναβοαν; maar hoe is dit dan in het activum veranderd? Of de lezing ανεβη is de oorspronkelijke, en de Hebr. codex had ויעל; dan is ανεβοησεν latere correctie naar den Hebr. t. ויזעק; maar welk een uitermate slordige corrector was het die dit zoo deed! Of de LXX had oorspronkelijk και ανεβοησεν Σαουλ παντα τον λαον τον μετ' αυτου, wat wijst op ויזעק שאול את כל העם (Hif'il), des noods ויזעק שאול לכל העם (Kal); dan is de lezing ανεβη een schrijffout en και πας ο λαος ο een correctie naar den Hebr. tekst. Nu heeft men de keus. Maar wie ziet niet dat de beslissing wat de oude LXX-tekst had ten nauwste samenhangt met de vraag, wat de archetypus van den Hebr. t. gaf? In vs. 21 heeft zeker achter העברים in den Hebr. codex van LXX אשר gestaan; maar wat nut het ons een Hebr. LXX-tekst vóór ons te zien waarin העבדים staat; wat de Grieksche vertaler zeker las? De LXX heeft de כ vóór אתמול niet gelezen — of die niet vertaald, omdat hij den tekst niet begreep? Dit is in dit en in honderd andere gevallen niet uit te maken, en daarom is eene vertaling van de LXX in het Hebreeuwsch onmogelijk en onnut.

Wij kunnen niet anders doen dan dadelijk den Hebreeuwschen archetypus zoo goed mogelijk opzoeken; en wij behoeven een Hebr. tekst, gereinigd van fouten, naar het inzicht van den bewerker, met volledig kritisch apparaat; ongeveer zooals Cornill van *Ezechiël* gaf. Dit boek blijft m. i. het beste dat wij op dit gebied hebben; wel verstaan: wat de methode van bewerking betreft. Beter dan het prachtwerk van Haupt, „The Sacred books of the O. T." Dit bevat kostelijke uitgaven met veel toelichting; maar niet wat wij behoeven: het kritisch apparaat, ook op de plaatsen waar de bewerkers den Hebr. t. behielden.

Al ben ik het dus met Kittel in de hoofdzaak niet eens, dit neemt niet weg dat uit zijn boek veel te leeren is. Met name over de drieërlei schrifttypen van het Hebreeuwsch deelt

hij allerlei mede dat niet algemeen bekend is. Het zwakste gedeelte van zijn geschrift schijnt mij wat hij zegt over de vocalisatie: hij hecht m. i. veel te groote waarde aan die der Mazoreten, meenende dat die vrijwel de uitspraak van het oud-Hebreeuwsch weergaf. Mij dunkt, dat èn het gebruik van een korte vocaal in een open lettergreep oudtijds vrij wat veelvuldiger moet geweest zijn dan het volgens de Mazoreten was; de uitspraak der eigennamen volgens LXX leert dit duidelijk (σοδομα; μαναϭϭη enz.), èn dat de uitspraak der kamets als ô zeker niet oud is. Ondanks de aanmerkingen die ik op K.s werk meende te moeten maken, beveel ik de lectuur er van zeer aan.

H. Oort.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Harnack's „Vorlesungen" over het „Wesen des Christentums", aangekondigd in dit tijdschrift 1901: 160—7, hebben vele pennen in beweging gebracht. Een warm vereerder van den schrijver, Ernst Rolffs, Lic. theol., Pastor in Stade, gaf een onderhoudende bespreking van hetgeen hem dienaangaande onder de oogen was gekomen, op één na alle Duitsche geschriften, zoowel van de linker- als van de rechterzijde afkomstig, doch uitsluitend van Protestanten. Hij plaatste zijn beschouwingen, behoudens een tweetal over Cremer en Sanday, in de Christliche Welt 1901. Nu zijn ze vereenigd verschenen, onder den titel *Harnack's Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart*" (Leipzig, Hinrichs 1902; 64 S. M. 0.80). Een niet onaardige gids door de doolhoven, waarin Harnack's Germaansche vrienden en bedillers hun lezers zochten rond te leiden; een leerrijke staalkaart van tamelijk uiteenloopende meeningen in het hedendaagsche Protestantsche Duitschland. Rolffs zelf had slechts op één punt een ernstig bezwaar tegen den Berlijnschen hoogleeraar; dáár waar hij had gesproken over de beteekenis van het geloof aan de opstanding van den Heer.

Met lof mag worden vermeld, een akademisch proefschrift ter verkrijging van den graad van Dr. in de Godgeleerdheid te Utrecht, verdedigd door den Heer C. F. M. Deeleman, getiteld: *Lucianus' geschrift De Morte peregrini* (1902). Goed geschreven, eenvoudige stijl, helder betoog. De behandeling brengt ons wel is waar niet veel verder dan wij door de studie van Zeller reeds voor jaren gekomen waren, doch dat neemt niet weg dat vorm en inhoud van het nieuwe werk verdienen te worden geroemd. De stof is behoorlijk saamgelezen, naar eisch geordend, in aangenamen vorm voorgedragen.

Het geheel gesplitst in 9 hoofdstukken, waaronder een vertaling en verklaring van Lucianus' geschrift. Slechts eenmaal trof mij onder het doorlezen een meer of minder tastbare leemte, daar waar de verhouding tusschen Peregrinus en Ignatius wordt aangeroerd, wel wat heel vluchtig en sober, zou ik meenen. Ook kwalijk in overeenstemming met het niet te loochenen feit dat de Ignatiana, ook in den korteren vorm, zich allerminst doen kennen als het werk van den reizigermartelaar uit Antiochie. Mijn beste wenschen voor den verderen wetenschappelijken arbeid van Dr. Deeleman.

Na veertig jaren schrijft H. C. Lohr boven *Een woord van persoonlijke herinnering*, uitgesproken 26 Januari 1902 (Rotterdam, D. J. P. Storm Lotz, 23 blz. *f* 0.30). Een schoone gedachtenisrede, eenvoudig, stichtelijk, leerrijk, waarin de feestelijk gestemde jubilaris zijn dankbaarheid en zijne hooge ingenomenheid uitspreekt met het ambt waaraan hij zijn krachten mocht wijden. Tevens een bescheiden op den achtergrond gehouden, maar met sprekende trekken geteekend beeld van het leven en werken van den Evangelieprediker die, uit de omarming van het confessionalisme en het piëtisme bevrijd, zich leerde baden in den frisschen stroom der modernen, om daarna vollen vrede te vinden in de zoogenaamde ethische richting onder hen.

W. C. v. M.

Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Prof. Dr. E. Kautzsch, (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1902. Prijs 0.65 M.) is eene voordracht, voor een kerkelijke vergadering gehouden, en mag, volgens des schrijvers wensch, niet als volledige wetenschappelijke behandeling van het onderwerp beoordeeld worden. Hoewel dit in het oog houdende, breng ik eene ernstige bedenking er tegen in het midden. Met veel dat de schrijver zegt ben ik het van harte eens. Met name wanneer hij het onbeperkte recht der kritiek en der historische beschouwing handhaaft, en het belang van het O. T. voor historie en archaeologie roemt. Maar wanneer hij de blijvende waarde van het O. T. voor het godsdienstig leven der Christenen betoogt, dan ziet hij m. i. éene zeer belangrijke omstandigheid voorbij.

De ouden voedden zich met het O. T. als met Gods woord. Zij lieten wel het grootste deel, wanneer het op de toepassing aankwam, ter zijde liggen, maar zij gebruikten toch vele verhalen, liederen, profetieën als tot hunne leering en stichting geschreven, en haalden hun hart op aan de „Messiaansche" profetieën — en daarvan was het O. T. van Gen. 1 tot Mal. 4 volgens hen vol — als alle in Jezus Christus vervuld. Dit alles is voor ons, ook voor prof. K., voorbij. Om alleen van het laatste te spreken, er is in het O. T. geen enkele rechtstreeksche openbaring Gods die in J. C. vervuld is; de profeten hebben — om met K. te spreken — altijd de centraalbegrippen op den voorgrond gesteld: de zwaarte van 's volks schuld en de onmogelijkheid van eene andere verlossing dan de door God gegevene. Dit is principiëel iets geheel anders dan de rechtzinnigen er in zoeken, en daarmeê is vervallen het gansche oude gebruik van het O. T. als stichtelijk boek, d. w. z. als een boek dat rechtstreeksche leering, vertroosting en vermaning geeft. Er zijn stukken in het O. T. die altijd hunne waarde zullen behouden, maar zij maken slechts een gering deel van het geheel uit, en het werk in zijn geheel is slechts van beteekenis voor degenen die het bestudeeren. „Meer dan 45 jaar heb ik mij met het O. T. in den grondtekst beziggehouden — schrijft K. — en ik kan naar waarheid getuigen: wat in het O. T. onvolkomens, wellicht aanstootelijks is, dat is mij van jaar tot jaar meer ineengeschrompeld bij het steeds dieper indringen in de overweldigende verschijning van het profetisme". Niet iedereen die zoo lang in het O. T. heeft gestudeerd — ik behoor er ook toe — zal zoo overweldigd zijn als hij; maar al wie het deed zal wis in het O. T., ook in het profetisch deel, een rijken schat hebben gevonden. Geen theoloog kan buiten grondige bestudeering van het O. T.; geen ontwikkeld leek die wil meespreken over godsdienstige vraagstukken mag ze verzuimen; het blijft een klassiek werk. Maar dit neemt niet weg dat de historisch-kritische beschouwing het voor stichtelijk boek onbruikbaar maakt: men moet, ten einde het te genieten, meer kennis hebben, meer hebben leeren nadenken, dan van verreweg de meeste godsdienstige menschen verwacht mag worden.

Dr. T. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage* (Königsberg i. Pr. Thomas u. Oppermann, 1901. 144 bl. Prijs 4 M.). In dit boek vestigt de schrijver de aandacht op het bekende feit dat in het O. T. de uitdrukking „de naam Gods" zoo vaak voorkomt, en komt op tegen de, bij vele geleerden bestaande, opvatting dat hierin iets specifiek „offenbaringmässigs" zou zijn; alsof de naam hetzelfde als het wezen zou aanduiden. Daarentegen wijst hij op het algemeen menschelijke dat zich in het denken van onontwikkelden openbaart: de naam van iemand wordt onwillekeurig aangezien voor ongeveer zijn dubbelganger, evenals het woord, de schaduw, het beeld. Met tal van voorbeelden maakt hij dit duidelijk. M. i. heeft hij gelijk, en ik vermoed dat vele der geleerden wier andersluidende verklaringen hij in extenso meedeelt hem ook gelijk zullen geven, en zullen zeggen: gij had niet zoo vele bladzijden behoeven te wijden aan de bestrijding van ons, het is zooals ge zegt; maar daarmee is niet uitgemaakt, wat de schrijvers die zoo vaak van „den naam Gods" spreken, waar wij God zelven noemen, en die dat primitieve standpunt min of meer te boven waren, er bij dachten. G. zelf maakt eene, waarschijnlijk zeer juiste, opmerking in deze richting, wanneer hij het ontstaan der formule van *Deuteronomium* „de plaats waar Jahwe zijn naam heeft doen wonen", voor den tempel, verklaart uit een vergelijk van de beschouwing van Jeremia en geestverwanten, wier Jahwe in den hemel woonde, en de volksmeening volgens welke de tempel zijn woonplaats was. M. i. loopt G. gevaar de primitieve menschen te veel te laten redeneeren. Zoo wanneer hij S. 115 zegt: Nicht als Offenbarer des Wesens der Gottheit, sondern als mächtiges Berufungs- resp. Beschreiungsmittel ist der Name von ihnen (door de Arabieren) hypostasiert worden. Dit „nicht . . . sondern" riekt naar den nieuweren tijd. Tot opheldering van de, laat ons zeggen, bijgeloovige waarde aan een naam gehecht wijst G. te recht op de waarde aan zegen en vloek gehecht. Hij had nog verder kunnen gaan en dieper in het algemeen menschelijk denken en voelen der onontwikkelden doordringen: de vereenzelviging van het beeld met den god, en de beschouwing van z. g. sacramenteele of zinnebeeldige handelingen als niet slechts

afbeeldend maar bewerkend wat ze aanduiden, wijzen op hun onvermogen scherp te onderscheiden tusschen een naam en den persoon die benoemd wordt.

Als een der Vorträge der theologische Konferenz zu Gieszen heeft Dr. OSCAR HOLTZMANN, hoogleeraar aldaar, gegeven *Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu* (Gieszen, Ricker, 1901. 32 blz. Prijs 0.70 M.). Zeker is de lezing met genoegen aangehoord. Niet gaarne zou ik echter den inhoud geheel voor mijn rekening namen. De stelling dat de schriftgeleerden als volksopvoeders de erfgenamen der profeten, met name der groote, ons bekende profeten, waren lijkt mij zeer bedenkelijk. Vóór de Ballingschap waren, althans in Juda, de priesters veel meer volksopvoeders dan de profeten. Ook wat de priesters van den tweeden tempel te dezen hebben gedaan komt niet tot zijn recht. Al wat Jezus en Paulus volgens Evangeliën, Handelingen en Brieven hebben gesproken schijnt volgens H. historisch te zijn.

Babel und Bibel. Ein Vortrag von FRIEDRICH DELITZSCH (Leipzig, Heinrich, 1902. 52 blz. Prijs 2 M., geb. 2.50 M.). Deze voordracht is tweemaal voor het Keizerlijk hof gehouden en dient om de hooge waarde van de Babylonisch-Assyrische berichten voor de kennis van den Bijbel in het licht te stellen. De wensch dat de regeering, met name de Keizer, de werkzaamheden van „die Deutsche Orient.-Gesellschaft" zal steunen, werkte mede om des sprekers toon te verwarmen. Dat betwistbare punten zonder aarzeling behandeld worden ligt in den aard der gelegenheid. Toch vraagt men, of het goed is de identifiëering van den Amrafel van Gen. 14 met koning Hammurabi en Lagarde's verklaring van den godsnaam אל door „het doel" voor te stellen als onbetwist. Vijftig kleine afbeeldingen verhoogen de waarde van het boekske.

Etude sur les origines et la nature du Zohar. Précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale, par S. KARPPE, doct. ès-lettres (Paris, Alcan, 1901. X + 599 blz. Prijs 7.50 fr.). In dit werk wordt eerst een onderzoek ingesteld naar den oorsprong der Kabbala en en de geschiedenis er van geschetst

tot aan de verschijning van den Zohar, het eind der dertiende eeuw; waarna zeer uitvoerig de leer van den Zohar wordt uiteengezet; terwijl het laatste hoofdstuk (p. 527 tot het slot) gewijd is aan „Philon et le Zohar, deux expressions analogues de l'allegorisme." Is het niet duidelijk waarom dit onderwerp hier aan het slot behandeld wordt, en evenmin wat dit opschrift eigenlijk beteekent, er is meer in het boek niet helder. De schrijver noemt de richting die op den Zohar is uitgeloopen het mysticisme. Mij dunkt, hij had ze liever de bespiegeling moeten noemen, of, wil men, de theosofie, d. i. eigenlijk eene theologie op fantastischen grondslag; al is het waar dat theosofie, oudtijds als nu, licht tot magie en mystiekerij leidt. Ook met andere termen wordt vreemd omgesprongen. P. 15 heet het „L'allégorie est inhérente à l'esprit biblique. Les prophètes ne parlent que par allégorie". Dit begrijpe wie het begrijpen kan! De schrijver zal wel over de leer van den Zohar vele ware dingen hebben gezegd; maar bij de bespreking van de onderwerpen die hij er bij betrekt maakt hij zeer grove fouten en gaat hij slordig te werk. Als voorbeelden dienen· P. 39 heet het dat het Jodendom zeker wel ziel en lichaam onderscheiden hebben; het is immers in zijn jeugd in Egypte ter schole geweest? P. 50 wordt uit een slordig weergegeven citaat טל door „neige" vertaald. P. 60 wordt de eenige plaats uit de Joodsche litteratuur waaruit men opmaakt dat bij eene Joodsche secte vrouwencommunisme heeft bestaan, aangehaald zonder eenige poging de duistere punten daarin op te helderen. P. 95 wordt *Henoch* besproken bij de theologie der gaonîm, d. i. na 600, omdat het boek toen invloed heeft geoefend, hoewel de schrijver een mysticus heet, en het dus had moeten behandeld zijn in den tijd waarin het geschreven is. P. 103 lezen wij: Récemment, en 1778, le célèbre voyageur anglais J. Bruce le (het boek Henoch) porta en Europe en des manuscrits originaux." In 1773 heeft Bruce drie Ethiopische handschriften meegebracht. En dit heet onlangs gebeurd te zijn! P. 167 worden als de drie „matres lectionis" in het Hebreeuwsch genoemd de „alef, jod, waw", voor „a, i, ou". P. 531 lezen wij van „traductions grecques qui aboutirent à celle des Septante". Door zulke enormiteiten ben ik afgeschrikt het boek te bestudeeren.

H. O.

Het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst heeft de volgende nieuwe prijsvragen uitgeschreven:

I. om beantwoord te worden vóór 15 December 1903: Ten behoeve van de Modernen in Nederland vraagt het Genootschap *een populair-wetenschappelijk handboek voor Zedekunde.*

II. om beantwoord te worden vóór 15 December 1904: Het Genootschap verlangt *eene beschrijving van de godsdienstige grondbeginselen van het Gereformeerd Protestantisme in de Nederlanden en zijn invloed op de geschiedenis der Reformatie en der Gereformeerde Kerkgemeenschap aldaar tot den tegenwoordigen tijd.*

Voor nadere inlichtingen vervoege men zich bij Dr. H. P. Berlage, pred.t te Amsterdam.

Van Herzog's Reel Encyclopaedie[3] is verschenen Heft 113/114, het brengt ons in het artikel Maria.
